

تلخيص المطالب العالية

لأفضل الدين أبي عبد الله الخونجي

(٥٩٠هـ/١١٩٤م - ٦٤٦هـ/١٢٤٨م)

يُنشر لأول مرة كاملا

دراسة وتحقيق

الأستاذ الدكتور عبد الله محمد إسماعيل
كلية أصول الدين - جامعة الأزهر الشريف

الدكتور محمد ضرغام
كلية الآداب - جامعة حلوان

تقديم

سماحة العلامة الدكتور حسن الشافعي
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

الجزء الأول



القسم الثاني
تلخيص المطالب العالية
للقاضي
أفضل الدين الخونجي

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

[مُقَدِّمَة]

الحمد لله الذي تزينت النفوس بأنوار معرفته، وتشرفت العقول بمعارف صنعته وحكمته، وحكمت البداية والفِطَرُ بوجوب وجوده في ذَاتِه وحقيقته، وشهدت الأفكار والنظر بفرديته ووحدَانيته، ونطقت الحجج القاطعة بنعوت جلاله وكبريائه وعظمته، وقامت البراهين الساطعة على دخول جميع الممكنات تحت علمه وقدرته وإرادته، واقتضى كمال الإلهية استكمال سائر الموجودات بوجودها الفائض عليها من جوده ورحمته، وأوجب تنزيهه عن مشابهة الممكنات ومناسبة[٢] ما يحيط به الوهم والخيال، وعجز العباد عن الإحاطة بتمام ماهيته، ثم الصلاة على سيد المرسلين، محمد خير خليقته، وعلى أصحابه وعترته.

أما بعد:

فإن أشرف المطالب العليّة، وأعظم المقاصد السنية، العلم الإلهي، الذي هو غاية جميع السعادات النفسانية ونهاية مجموع الكمالات الملكية والإنسانية، وكتاب «**المطالب العالية**» من مصنفات الإمام العلامة فخر الملة والحق والدين - ﷺ -، جامع لأكثر مباحث المتقدمين والمتأخرين في هذا الفن، مع اختصاصه

---

(١) + (وما توفيقي إلا بالله): في النسخة (ت). + (رب يسر): في النسخة (د).

(٢) (عليها من جوده ورحمته، وأوجب تنزيهه عن مشابهة الممكنات ومناسبة): على هامش النسخة (ت).

بزيادات نفيسة من جهة[١] هذا الإمام المصنف؛ إلا أن فيه فضل بسط وتكرار دعاني إلى تلخيص هذا الكتاب وتهذيبه، بحذف المكرر وإيجاز المبسوط في اللفظ، مع إيراد[٢] جميع المعاني من غير الإخلال بشيء منها حقًا كان، أو باطلًا على الترتيب الذي أتى به المصنف، وأضفتُ إليه من قِبَلِي حلَّ بعض الإشكالات التي أوردها، وأهمل جوابها، ونبَّهتُ على فساد بعض ما ذكره من الأدلة بإشارة موجزة، وعبارتي فيما يختص بي من الكلام، ونحن نقول، وما عدا ذلك فهو نقل لما ذكره المصنف من نفسه[٣]، أو نقله من الغير، بإيجاز لفظي من غير التصرف في شيء من المعاني، وسميته: «**كتاب تلخيص المطالب العالية**»، وسلكت في الترتيب والتبويب طريق المصنف في الأصل، وأنه رتبه على عشر[٤] كتب:

الكتاب الأول: في معرفة ذات الله.

الكتاب الثاني: في التوحيد والتنزيه - أعني: الصفات السلبية -.

الكتاب الثالث: في الصفات الإيجابية.

الكتاب الرابع: في القدم والحدوث.

الكتاب الخامس: في الزمان والمكان.

الكتاب السادس: في الهيولي.

---

(١) (جهة): غير واضحة في النسخة (د).

(٢) (مع إيراد): غير واضحة في النسخة (د).

(٣) (لما ذكر المصنف من نفسه): غير واضحة في النسخة (د).

(٤) (عشرة): في النسخة (د).

الكتاب السابع: في الأرواح.

الكتاب الثامن: في النبوات.

الكتاب التاسع: في الجبر والقدر.

الكتاب العاشر: في الأخلاق[(١)].

كل ذلك يدخل في العلم الإلهي المسمى: بلغة اليونان ثولوجيا[(٢)].

---

(١) ننبه هنا إلى أمرين:

الأول: أن الإمام الرازي في بنائه لكتابه المطالب العالية قد تناول في الكتاب الأول والثاني والثالث الكلام عن معرفة الله ووجوده وصفاته السلبية والإيجابية، أو ما يسمى بصفات الجلال والإكرام، ثم عالج في الكتاب الثالث والرابع قضية العالم حدوثه وقدمه، والزمان والمكان، والهيولى، وتناول في الثلاث الباقية وهي الكتاب السابع والثامن والتاسع الكلام عن الإنسان، فتناول الأرواح والنبوة، والجبر والقدر، والإمام في هذا يسبق الدراسات الفلسفية الحديثة التي تقسم الدراسات الفلسفية إلى: الله، العالم، الإنسان. وأراد الإمام الرازي أن يضيف إلى كتابه قضية القيم، وأقصد بها الأخلاق، ولعله في ذلك يريد أن يكمل دائرة كتابه فينطلق من الله ويعود إليه، وذلك من خلال تشبه الإنسان بأخلاق الله بقدر الطاقة.

الثاني: أراد الإمام أن يعالج في الكتاب العاشر قضية الأخلاق، وهو ما أشار إليه الإمام في خطة كتابه وما نبه إليه تلميذه هنا، ولم يصل إلينا؛ لأنه - رحمه الله - مات قبل أن يكتبه، ومن ثم فالكتاب العاشر ناقص هنا أيضا في تلخيص الخونجي.

(٢) **ثولوجيا**: أصل اللفظ هو: «ثيولوجيا»، ويعني: اللاهوت بمعنى من المعاني، وهو: حالة أو وضعية عقلية على نحو يوناني متميز، ولها صلة أحيانا بالأهمية الكبرى التي يوليها المفكرون اليونانيون =

= للعقل «لوغوس»؛ لأن كلمة: ثيولوجيا تعني: أسلوب مقاربة الإله أو الآلهة «ثيو» عن طريق العقل «لوغوس»، واستعملت كلمة: ثيولوجيا في اللغات الأوربية المعاصرة، ثم انتقلت أيضا بلفظها إلى لغتنا العربية المعاصرة، وصارت واسعة الانتشار بمعناها الأصلي ذاته، وقيل في وجه الفرق بين اللاهوت وعلم اللاهوت أن الأول يعني: الإلهيات أو العلم الإلهي أو ذات الله وصفاته أو الثيولوجيا، أما الآخر، أي: اللاهوت بوصفه علم فهو علمٌ يبحث عن الله وصفاته وشرائعه وأعمال عنايته، والتعاليم التي يجب أن نعتقدها والأعمال التي يجب أن نقوم بها. ينظر: تراثنا الروحي من بدايات التاريخ الى الأديان المعاصرة، سهيل بشروئي، ومرداد مسعودي، ترجمة: محمد غنيم، ص٧٥، دار الساقي، بيروت، ط١، ٢٠١١م، علم اللاهوت النظامي، جيمس آنِس، مراجعة: منيس عبد النور، ص١٦، الكنيسة الإنجيلية بقصر للدوبارة - القاهرة.

(بلغة نونان باثولوجيا): في النسخة (د).



١

الكتاب الأول
في معرفة ذات الله تعالى

الكتاب الأول

في معرفة ذات الله تعالى[(١)]

ويشتمل على مقدمة، وأبواب:

المقدمة الأولى[(٢)] فيها فصول[(٣)]:

الفصل الأول

في شرف[(٤)] هذا[(٥)] العلم[(٦)]

وذلك من وجوه.

الأول: بشرف معلومه الذي هو ذات الله تعالى[(٧)]، فإنه أشرف الموجودات لاحتياج سائرها إليه في الوجود والبقاء، مع استغنائه عن الكل، وتنزهه عن الجزء

---

(١) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٣٥ وما بعدها.

(٢) - (المقدمة الأولى): في النسخة (ت).

(٣) (فيها فصول): غير واضحة في النسخة (د).

(٤) (الأول بشرف): في النسخة (د).

(٥) - (هذا): في النسخة (ت).

(٦) يلاحظ تصرف المصنف في عنوان هذا الفصل، والذي وضعه الإمام الرازي تحت عنوان: «في بيان أن هذا العلم أشرف العلوم على الإطلاق». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٣٧ وما بعدها، وله أيضًا التفسير الكبير، المسمى مفاتيح الغيب، ج١، ص١٢٢، المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص٧، عالم الكتب، بيروت، شرح المقاصد، التفتازاني، ج١، ص١٧٥.

(٧) - (تعالى): في النسخة (د).

القابل والفاعل، واستحقاقه الوجود الذي هو الكمال من ذاته، وامتناع العدم الذي هو نقص من ذاته، إذا نُظِرَ إليه من حيثُ هُوَ، ولا كذلك ما عداه؛ ولذلك كان هو الحق، وما عداه هو الباطل، كما قال سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1].

الثاني: شدة الاحتياج إليه؛ فإن المطلوب الفوز بالسعادة، والخلاص عن الشقاوة.

والسعادة نوعان: روحانية، وجسمانية، والسعادات الجسمانية خسيسة، وأقل ما فيها أن الحيوانات تشارك الإنسان فيها، بل قد تكون أقوى من الإنسان في جُلِّها، وهي سريعة الانقضاء، منتهية إلى الفناء، والاستكثار منها مذموم عند العقلاء، حتى إن كل عاقل يحكم من فطرته بدناءة همِّة المستكثر من الوِقَاعِ والأكل، المستغرق زمانه فيهما، وسقوطه وخساسته، وعلو همِّة، المتقلل[2] من ذلك، وكمال منقبة، حتى إن الإنسان بتقليله من ذلك يستعبد العوام من الناس.

والسعادات الروحانية: دائمة شريفة عالية، تصرف الإنسان من حضيض عالم البهيمية[3] إلى أوج عالم الملكية، وأعظم السعادات الروحانية، وخلاصتها وزبدتها، معرفة ذات الباري سبحانه وتعالى[4] وصفاته، ويظهر من هذا أن بهذا العلم الخلاص عن الشقاوة؛ لأن الشقاوة الروحانية أتم من الجسمانية، وأغلظ الشقاوات الروحانية الاعتقادات الغير المطابقة في المعارف الإلهية، مثل: الشرك، والتشبيه،

---

(١) سورة القصص الآية: ٨٨.

(٢) (المقلل): في النسخة (ت).

(٣) (البهيمية): غير واضحة في النسخة (د).

(٤) - (سبحانه وتعالى): في النسخة (د).

وأمثالها، والخلاص منها هو بهذا العلم، فكانت الحاجة إلي معرفة هذا العلم في الفوز بالسعادة، والخلاص عن الشقاوة أمس.

الثالث: أن[١] الإنسان الكامل يجد من نفسه أنه كلما كان صرف زمانه إلى هذه المعارف أكثر، وخوضه فيها أكثر، وانجذابه إليها أكمل، وانقطاعه عما سواها أتم، كان فَرحهُ وابتهاجه بنفسه أتم، وقوة روحه أوفر، وأخلاقه أطهر، وكلما كان بالعكس كانت الأحوال المذكورة بالعكس.

الرابع: المصالح:

إما مصالح المعاش، وإنها لا تحصل إلا بهذا العلم؛ فإنه لولا الاعتقاد بالله، وحقيقة[٢] الشرائع؛ لحصل الضرر والخوف على النفس والمال.

وإما مصالح المعاد: وإنها لا تحصل ألبتة إلا بمعرفة الله وملائكته ورسله واليوم الآخر، فثبت أن كل الكمالات والخيرات والكرامات والسعادة، منوطة بهذا العلم، فمن أحاط به على التحقيق كان في آخر مراتب الإنسانيّة، وأول مراتب الملكيّة.

---

(١) - (أن): في النسخة (ت).

(٢) (وحقية): في النسخة (ت).

الفصل الثاني

[في أنه هل للعقول سبيل لتحصيل هذا العلم باليقين أم يكفي الأخذ بالأولى والأخلق؟][١]

قال: «رأيت في بعض الكتب من عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة: أن الإنسان قد يعجز عن تحصيل الجزم واليقين في بعض مطالب هذا الفن، بل غايته الأخذ بالأولى والأخلق، والتمسك بالجانب الأفضل والأكمل»[٢].

وذكروا عليه وجوها أربعة:

أَحَدُهَا[٣]: أن أعرَفَ الأشياء علمه بذاته، لتوقف ما عداه من العلوم عليه؛ فإنه يمتنع العلم بالشيء إذا علم كونه عالمًا بذلك الشيء، ولذلك يصح منه أن يقول: «إني عرفتُ الشيء الفلاني»، والعلم بكون ذاته عالمةً بالشيء موقوف على العلم بذاته، ثم إن العقلاء تحيَّروا في معرفة النفس، وأنها هل هي عبارة عن هذا الهيكل

---

(١) لم يضع المصنف عنوانًا لهذا الفصل، واكتفى بذكر الفصل الثاني دون ذكر عنوان له، مما جعلنا نعتمد عنوان الإمام الرازي. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٤١ وما بعدها، وأيضًا التفسير الكبير، ج١، ص٢٧٥، الإنسان بين فخر الدين الرازي وتوماس الأكويني، د. محمد إسماعيل ضرغام، ص١١٦، فرست بوك، القاهرة، ط١، ٢٠١٧.

(٢) (فإنها): في النسخة (ت).

(٣) الحجة الأولى التي قررها الرازي بعدة مقدمات، والمقدمة الأولى هي عبارة عن برهان الأنا عند ابن سينا. راجع ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، تحقيق: د. سليمان دنيا، ص ٣٤٦، الغزالي: معارج القدس، ص ٤٧.

المحسوس، أو عن جسم داخل فيه، أو عن عرض قائم به، أو عن جوهر مجرد؟

وإذا عجز الإنسان عن معرفة ذاته، فعجزه عن معرفة الباري سبحانه وتعالى[١] مع تنزهه عن شبه الممكنات، ومشابهة ما يحيط به الوهم والخيال أولى.

وأضاف المصنف وجهين آخرين إلى هذا الوجه:

أَحَدُهُمَا: أن أظهر الأشياء عند العقل الإنساني معرفة ذاته لما مرَّ، ومعرفة الجسمية والمكان والزمان؛ فإن كل عاقل يعلم بالضرورة انتقال الجسم المعين من مكان إلى مكان آخر في زمان ثان، وذلك مسبوق بتصور الجسمية والزمان والمكان، والسابق على الأولي أولى أن يكون أوليًا.

والناس اختلفوا في ماهية الجسم، وأنه هل يتركب من الهيولي والصورة، أو من أجزاء لا تتجزأ؟، وكذلك في المكان أنه هل هو عبارة عن السطح المحيط الذي[٢] يقول به أرسطو[٣]، أو عن البعد الممتد كما يقول به أفلاطون[٤]؟.

---

(١) - (سبحانه وتعالى): في النسخة (د).

(٢) - (الذي): في النسخة (د).

(٣) **أرسطو طاليس**: هو الفيلسوف اليوناني الشهير (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) تعلم على يد أستاذه أفلاطون، وأسس في أثينا المدرسة المشائية، وكانت فلسفته واقعية بالنسبة لفلسفة أستاذه المثالية، تولى تعليم الإسكندر الأكبر، وترك لنا مؤلفات كثيرة منها: (السماع الطبيعي)، و (كتاب الشعر)، و (التحليلات الأولى)، و (السياسة). راجع: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفا، ج١، ص٧٢ - ٧٦.

(٤) **أفلاطون**: أحد الفلاسفة العظام في بلاد اليونان (٤٢٧ - ٤٢٨؟ - ٣٤٧ - ٣٤٨؟) هو صاحب =

وكذلك في الزمان، ومن عرف هذه المسائل الثلاث، عرف صعوبتها، وتدقيق العقلاء فيها مع أنهم لم يحصلوا على يقين أصلًا.

الثاني: أن أظهر المباحث العقلية باتفاق الجمهور، المباحث الهندسية؛ ولم يحصل فيها اليقين، فإن إقليدس[١] بيَّن أن أقسام المضلعات تبتدئ من المثلث، وتمر إلى النهاية، وأقام البرهان على إثبات المثلث والمربع والمخمس والمسدس، وطفر إلى المضلع بخمسة[٢] عشر ضلعًا؛ لعجزه عن إثبات المسبع؛ لأنه إنما قدر على إثبات المخمس، بإثبات مثلث يكون زاويته الفوقانية نصفًا لكل

= النظرية الشهيرة في الفلسفة، والتي تعرف بنظرية المثل، ولد أفلاطـون في أثينا، أو في (إيجين) في سنة ٤٢٨ ق.م.، وهو من أسرة عريقة: فنسبه من جهة أبيه يتصل بـ: (كودروس) آخر ملوك أثينا، ومن جهة أمه يرجع إلى (سولون) أحد الحكماء السبعة، ولما بلغ العشرين من عمره تتلمذ على يد سقراط، ومن أشهر تلاميذه: المعلم الأول أرسطو، وله ما يقرب من خمسة وعشرين مؤلفًا: من أشهرها: (الجمهورية)، و (السياسة)، و (محاوراته)، وتوفى سنة ٣٢٧ ق.م. راجع: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى ص١٧، وطبقات الأطباء ص٢٥، والفلسفة الإغريقية للدكتور محمد غلاب ص١٨٦ وما بعدها، وموسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب ج١، ص٩٧ - ١٠٦.

(١) **إقليدس**: ٣٠٠ ق.م. هو أشهر علماء الرياضيات الذين عرفهم التاريخ، ظهر في الإسكندرية بمصر في عصر بطليموس الأول، وتوفي نحو عام ٣٠٠ قبل الميلاد. يعتبر مؤسس علم الحساب الهندسي، وقد أبطل عمله المسمى بـ (عناصر إقليدس) أعمال كل من سبقه في هذا المجال. راجع: الخالدون من أعلام الفكر، أحمد الشنواني، ج١، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧. (أوقليدس): في النسخة (ت).

(٢) (بخمس): في النسخة (ت).

واحد من الزاويتين الباقيتين، فاحتاج[١] في المسبع إلى إثبات مثلث يكون الزاوية الفوقانية ثلثًا لكل واحد من الباقيتين، وفي المتسع إلى أن كون تلك الزاوية ربعًا لكل واحدة من الباقيتين، وفي المثلث[٢] بأحد عشر ضلعًا إلى كونها خُمسًا، وفي المضلع بثلاثة عشر إلى[٣] كون تلك الزاوية سُدسًا، وبراهينه لا تفي بشيء من ذلك، بل يتم ذلك بقطوع المخروطات؛ وإنما قدر على[٤] إثبات المسدس، بإثبات أن نصف قطر كل دائرة تساوي وَتَرَ سُدس تلك الدائرة، وعلى المضلع بخمسة عشر ضلعًا بأن أوقع في الدائرة مثلثًا متساوي الأضلاع، وأوقع في قسم منها نصف القطر، وهو سدس الدائرة[٥]، ثم قسَّم الباقي بنصفين، وبهذا الطريق قسَّم كل قسم بخمسة أقسام متساوية، حتى يحصل شكل يحيط به خمسة عشر ضلعًا؛ ولم يقدر على غير هذه الأشكال الخمسة، وأما أصحاب المخروطات فلم يقدروا على إثبات المسبع والمتسع.

وإذا ظهر عجز تحصيل الإنسان عن تحصيل اليقين في المحسوسات، كان عجزه عن تحصيله في المجردات، التي لا يمكن الاستعانة عليها بالحس والخيال والتخيل أولى.

---

(١) (فيحتاج): في النسخة (ت).

(٢) (المضلع): في النسخة (ت).

(٣) + (أن): في النسخة (د).

(٤) (على): غير واضحة في النسخة (د).

(٥) - (وعلى المضلع بخمسة عشر ضلعًا بأن أوقع في الدائرة مثلثًا متساوي الأضلاع، وأوقع في قسم منها نصف القطر وهو سدس الدائرة): في النسخة (د).

الحُجة الثانية من الأربعة: قالوا: حال البصر بالنسبة إلى المبصرات مشابهة، بحال[١] البصير بالنسبة إلى المبصرات، وكحال[٢] البصير بالنسبة إلى المعقولات؛ لكن البصر[٣] لا يدرك المبصرات الحقيرة، مثل: الهبَات والذرَّات، ولا المبصرات العلية مثل: وسط قرص الشمس عند كمال نُوره، فإن البصر يتخيل منه سوادًا؛ وذلك لعجز[٤] البصر عن إدراكه، فإنا نعلم كون الوسط منبع الأنوار والأشعة، وإنما يدرك البصر المبصرات المتوسطة في الحقارة والعلو؛ فكذلك[٥] العقل لا يدرك إلا المعقولات المتوسطة في العلو والحقارة، ويعجز عن إدراك المعقولات الحقيرة، مثل: مراتب الأمزجة والتغيرات على التفصيل، ويعجز عن المعقولات القاهرة العالية مثل: ذات الباري تعالى[٦] وصفاته؛ فإنه يعجز العقل ويقصر عن الإحاطة بها.

ولذلك قال النبي - ﷺ[٧] -: **{إِن لله سبعين حِجَابا من نور وظلمة[٨] لَو كشفها**

(١) (المبصرات كحال): في النسخة (د).

(٢) (كحال): في الأصل.

(٣) (البصير): في النسخة (د).

(٤) (لعجزه): في النسخة (د).

(٥) (فلذلك): في النسخة (د).

(٦) - (تعالى): في النسخة (د).

(٧) (قال عليه السلام): في النسخة (ت).

(٨) - (من نور وظلمة): في النسخة (د).

لأحرقت سُبحاتُ وَجهه كل ما أدرك بصره من خلقه[١]}[٢].

وقال بعض الصالحين: «سبحان من احتجب عن العقول لشدة ظهوره، واختفى عنها لكمال نوره»[٣].

الحجة الثالثة: التصورات على أربعة أقسام: ما يدرك بالحس، وما تدركه أنفسنا، كتصور الألم واللذة، وما تدركه بديهة العقل، مثل: الوجود والإمكان، وما يتركب في الخيال من هذه الأقسام، كتصور إنسان ذي رأسين، أو يُركبه العقل، كتصور شريك الإله، والاستقراء التام يَدُل على انحصار التصورات في هذه الأقسام

---

(١) (سبحات وجهه كل ما في السماوات والأرضين): في النسخة (د).

(٢) رواه الخليل في كتاب العين، ج٣، ص١٥٢، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج١، ص١٠١، وهذا خبر مركب من حديثين: الحديث الأول: رواه الدارمي في الرد على الجهمية، ص٧٣، رقم: ١١٩، وابن أبي شيبة، في العرش وما روي فيه، ص٤٦٦ رقم: ٧٧، وابن أبي الشيخ، في العظمة، ج٢، ص٦٧٧، من حديث زرارة بن أوفى، وهو مرسل، والدولابي في الكنى والأسماء، ج٣، ص١٠٠٧ رقم: ١٧٦٥، وابن الأعرابي، في معجمه، ج٢، ص٤٦٨، رقم: ٩١٤، والطبراني، في الأوسط، ج٦، ص٢٧٨، رقم: ٦٤٠٧، من حديث أنس بن مالك مرفوعًا، ولفظه: **{أن النبي سأل جبريل: هل رأيت ربك؟ فانتفض جبريل وقال: يا محمد إن بيني وبينه سبعين حجابًا من نور، ولو دنوت من أدناها لاحترقت}**. والثاني: حديث أبي موسى الأشعري: حجابه النور وفي رواية: **{النار، ولو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره}**. ابن أبي الشيخ، في العظمة، ج٢، ص٦٧١، من حديث عبد الله بن عمرو.

(٣) ذكر الإمام الرازي هذا القول أيضًا في تفسيره. ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي ج١١، ص٢٩٦، والمطالب العالية، ج١، ص٤٨.

الأربعة، وذات[1] الله مُخالفة لكل ما يدركه الحسُّ والخيال، ولكل ما يحضُرُ في عقلنا من الممكنات، ولكل ما يتركب من هذه الأقسام من كل الوجوه؛ إذ لو شابهه في وجه من الوجوه، لخالفه بوجه آخر، فيلزم التركيب، وحينئذ يمتنع التصور، فيمتنع الحكم بالإيجاب والسلب، البسيطين والمركبين عليه[2]؛ ضرورة توقف الحكم على الشيء على تصوره، فثبت أن العقول قاصرة والأفهام عاجزة، وليس الحاصل عند الإنسان إلا الحكم بالكمال المطلق، والتنزيه عن النقائص على سبيل الإجمال.

الحجة الرابعة: الاستدلال إما من العلة على المعلول، أو بالعكس، أو من أحد المعلولين على الآخر، والأول والثالث في حق الله محال، فتعين الثاني، وآخر المجردات في مرتبة المعلولية هو النفس الإنسانية، فيحتاج إلى الارتقاء من العلم بها إلى العلم بعلتها، ثم علة علتها إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود لذاته، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾[3]، وبقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ۝٥٣﴾[4]، وبقوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[5]، فإنه هو الأول باعتبار النزول من الحق إلى الخلق، وهو الآخر باعتبار الصعود من المخلوق إلى الخالق.

ثم هذه الموجودات المجردة التي هي الوسائط بين الإله تعالى، والنفس

---

(١) (في ذات): في النسخة (د).

(٢) (على): في النسخة (د).

(٣) سورة النجم الآية: ٤٢.

(٤) سورة الشورى الآية: ٥٣

(٥) سورة الحديد الآية: ٣.

الإنسانية قاهرة غالبة مختلفة في العلو بحسب مراتبها، والعقل البشري إذا وصل إليها تحيَّر من عظمتها، وتلاشى دون الوصول إلى رب الأرباب، وإن كان يختلف صعوده بحسب مرتبته من القوة، فلكل منهم مقام معلوم على الترقي عنه، إلا من أُيِّد بقوة إلهيّة حتى يستعلي على الكل، ويرتقي من الممكنات إلى حضرة واجب الوجود وَيستَعدُّ لما جاء في قوله: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ۝٢١﴾[1]، أي: يطهرهم عن علائق الحدوث، ولواحق الإمكان على أنه لا يتخلص[2] من حضيض عوالم الحس والخيال إلى عالم المعقولات المجردة إلا القليل من النفوس الإنسانية.

فثبت أن الواصل إلى إكسير[3] من المعارف الإلهية، والمستعد لقبول ذرة من عالم الكمال ليس إلا القليل من القليل، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ۝١٣﴾[4]، وبقوله: ﴿ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ۝١٧﴾[5]، لكن القليل من هذه المباحث الشريفة عظيمة بالنسبة إلى الإنسان، وبه كماله وبلوغه إلى المرتبة الملكية.

---

(١) سورة الإنسان الآية: ٢١.

(٢) (يخلص): في النسخة (د).

(٣) (السير): في النسخة (د).

(٤) سورة سبأ الآية: ١٣.

(٥) سورة الأعراف الآية: ١٧.

الفصل الثالث

في الطريق إلى هذه المباحث المقدسة[١]

قد تبيَّن لأصحاب البصائر أن الوصول إليها من طريقين:

أَحَدُهما: طريقه النظر والاستدلال، وهو طريق الإلهيين والمتكلمين، المستدلين بأحوال الممكنات والمحدثات على واجب الوجود لذاته وصفاته.

الثاني: طريقة أهل الرياضة، فإن الإنسان إذا انصرف عن كل ما عدا الإله، ودام على الاشتغال بذكر الله تعالى[٢] بلسان الرُوح والجسد، وقع في قلبه نور، وانكشفت له هذه الحقائق، وهو طريق عظيم لا يمكن الوقوف عليه إلا بالوصول إليه[٣]؛ على سبيل الإجمال.

---

(١) جاء عنوان هذا الفصل عند الإمام: «في أن تحصيل هذه المعارف المقدسة هل الطريق إليه واحد أم أكثر من واحد». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٥٣ وما بعدها، التفسير الكبير، الرازي، ج١، ص٢٧٥، الإنسان بين فخر الدين الرازي وتوماس الأكويني، د. محمد إسماعيل ضرغام، ص١١٥.

(٢) - (تعالى): في النسخة (د).

(٣) + (إلا): في النسخة (ت، د).

ولهذا الطريق مقدمات ثلاث[1]:

الأولى: حصول الاستعداد لذلك، فإنا نبين في كتاب: الأرواح، اختلاف النفوس في الاستعداد، ولنضرب لذلك مثالًا: وهو أن المعارف الإلهية بالنسبة إلى النفس، كالذهب والياقوت بالنسبة إلى المعادن والجبال، وكما أن أكثر الجبال خالية عن المعدن، والتي يشتمل منها عليها أكثرها يشتمل على المعادن الخسيسة، مثل: الكبريت والنفط، والقليل منها يشتمل على الشريفة، مثل: الذاتيات[2] السبعة، وكلما كان من هذه أخس من معدن الفضة، وهي أقل من معدن الذهب والياقوت، ثم معادن الذهب والياقوت قد تختلف، فمنها ما يحتاج إلى العمل الكبير الشاق لتحصيل شيء قليل، ومنها ما يوصل العمل اليسير إلى الفوز بالشيء الكثير من الذهب والياقوت، وبين الطرفين[3] مراتب غير متناهية، ولا يبعد أن يوجد في النادر جبل مملوء من الذهب والياقوت، بحيث يصل الطالب[4] إليه من غير كدٍّ وعمل على سبيل البخت[5] والاتفاق.

---

(١) إن الخونجي غيَّر مصطلحات الإمام الرازي، فقد ذكر الرازي طريقين إلى المعارف المقدسة: طريق العقل والنظر، وطريق القلب والمجاهدة، ثم قسم الطريق الثاني إلى مقامات ثلاث. بينما نجد الخونجي لا يتحدث عن مقامات ثلاث، وإنما يتحدث عن أن الرازي ذكر لهذا الطريق مقدمات ثلاث. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٥٣.

(٢) (الداسات): في النسخة (د).

(٣) (الطرقين): في النسخة (د).

(٤) - (الطالب): في النسخة (ت).

(٥) (البخث): في النسخة (د).

فلذلك أكثر النفوس خالية عن الاستعداد للعلوم والمعارف، وهي النفوس الظلمانية المكدرة بعلائق الهيولى، الغريقة في بحار عوالم الحس والخيال، الخالية عن الجواذب الإلهية، والنوازع الروحانية، وهذا الإنسان إذا بالغ في الرياضة والنظر لم يصل إلى شيء من المعارف، كما أن الجبل الخالي عن المعدن لا يوصل العمل فيه إلى شيء، والمستعدون للمعارف[١] الحقيقية قليلون[٢]، وكذلك[٣] المستعدون للمعارف الإلهية قليلون[٤]، وذلك القليل من ذلك القليل، وهي النفوس الإلهية المشرقة والنورانية المحبة لمعرفة الله تعالى وكبريائه، ومراتبها مختلفة في الاستعداد للمعارف الإلهية، والتوغل في المعرفة والانجذاب إلى الله تعالى، فمنها: ما يوصل العمل القليل بالمجاهدة، والنظر إلى الفوز[٥] بالنعيم[٦] العظيم، ومنها: ما يحتاج إلى العمل الكثير[٧] من المجاهدة الجسدانية، والاستعمال الكثير من القوة المفكرة في النظر لتحصيل[٨] شيء معين منها، وبين الطرفين درجات لا نهاية لها.

وكما أن كبرياء الله لا نهاية له، فكذلك مراتب السعادة بالوصول إليها لا نهاية

---

(١) (المعارف): في النسخة (د).

(٢) (قليلة): في الأصل، اعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٥٦.

(٣) (ومنها): في الأصل، اعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٥٦.

(٤) (قليلة): في الأصل، اعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٥٦.

(٥) (القول): في النسخة (د).

(٦) (النعيم): في النسخة (ت).

(٧) (الكبير): في النسخة (ت).

(٨) (ليحصل): في النسخة (ت).

لها، وقد يمكن أن توجد في النادر نفس في غاية الاستعداد تنجذب إلى الله من غير عمل ولا تفكير، وهو الذي يسمى مَجذُوبًا، كمن وجد المال بوجدان الكنز، وهذا الإنسان هو المملوء نفسه من الأنوار الإلهية، وهو أعظم من أصحاب الرياضة، إذ[1] ليس التكحل في العينين كالكحل.

وذلك ينبه على أنه ليس كل من طلب المعارف الإلهية، والمعالم الحقيقية بالعمل، أو بالنظر وجد، ولا كل من وجد منها شيئًا وجد المعارف الإلهية، ولا كل من وجد شيء من المعارف الإلهية وصل إلى الغاية والكمال.

المقدمة الثانية: الأصل في طرق الرياضة أخذ النفس عن ذكر غير الله، فإن النفوس البشرية كلها مَجْبُولة في الأصل على محبة الله عاشقة لكبريائه، وحجابها عن ذلك استغراقها في العلائق البدنية، والظلمات[2] الجسدانية، فإذا زال عن نفسه هذا الحجاب، أو قللها ارتفع الحجاب وظهرت[3] أنوار معرفة الله للمستعدين لذلك بحسب استعدادهم.

وقال أرسطو: «من أراد الشروع في هذا الباب، فليستحدث لنفسه طبيعة أخرى»[4]، ومراده التجرد عن العلائق المذكورة، فليجتهد الإنسان في تحصيل ذرة من ذلك، حتى يصير ذلك من أعظم الجواذب إليه، والانصراف عما عداه.

---

(١) (إذا): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٥٧.

(٢) (والطيبات): في النسخة (ت).

(٣) (وظهر): في النسخة (د).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٥٧.

قال أرسطو: «قد كنت أشرب فلا أروى، إلى أن شربت من هذا البحر، فرويت ريًا لا أظمأ بعده أبدًا»[١].

المقدمة الثالثة: قيل صاحب الرياضة لا يحب أن يكون خاليًا عن طريق النظر؛ وإلا فربما استعظم أدنى مكاشفة واعتقدها كمالًا وغاية، ومع العلم بطريق النظر يأمن عن هذه المغالطة وغيرها، وأما من جمع بين الطريقين من المستعدين لذلك بلغ درجة عظيمة من المعارف الربانية، وينبغي أن تعلم أن أحوال العارفين لا يشرحها المقال، ومن لم يذق لم يعرف، ومن لم يشاهد لم يصدق؛ إلا من كانت نفسه مناسبة لذلك، فيعتقد صحتها قبل الوصول إليها على سبيل الإجمال، ولولا ذلك لما طلبها، ولا[٢] أقدم على طلبها أحد.

---

(١) يظهر جليًا من العبارة المنسوبة لأرسطو أنها تحمل مشربًا صوفيًا، مما يجعلنا نشكك في نسبتها إليه، فلعله من الكتب المنحولة لأرسطو، لكن على أي حال، فإن هذا القول قد أورده الرازي في المقام الثالث من مقامات ترقي النفس في تلقي المعارف الإلهية والإشراقات الربانية، بينما الخونجي قد ذكره في المقدمة الثانية التي تعني بالاجتهاد في عدم انشغال النفس بغير الله، ونرى أن هذا النص الذي استشهد به يناسبه المقام الثالث كما في المطالب العالية، وليس كما فعل الخونجي. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٥٩.

(٢) (ولما): في النسخة (ت).

الفصل الرابع

في ضبط معاقد هذا الفن[١]

الإنسان يحتاج إلى معرفة أحوال ثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل.

والأول: معرفة كيفية وجود هذا العالم المحسوس، وذلك بكفية صدوره عن الله، ومعرفة ذات الباري وصفاته وأفعاله، وكيفية صدور الموجودات عنه[٢].

والثاني: هو معرفة أن أي الاعتقادات والأعمال تشوقه إلى السعادة العظمى، وأيها بالضد من ذلك.

وأما الثالث: فهو أن يعرف المعاد، وأنه جسماني فقط، أو رَوحاني فقط، أو يجب القول بهما[٣] معًا، وبذلك يعرف أنه يرتب العلم الإلهي على الكتب العشرة المذكورة في الصدر، وفي معرفة ذات الباري مقام مهيب، وهو أن تلك الذات مخالفة لجميع ما تدركه حواسنا وَوْجدَانات نفوسنا وعقولنا، وما يتركب من ذلك، وجميع ما نتصوره على أحد هذه الأنحاء، فامتنع تصور تلك الذات، وإن طلبنا

---

(١) ذهب الرازي إلى أن العلوم الإلهية ينبغي أن تتعلق بأقسام الزمن الثلاث - الماضي والحاضر والمستقبل-، فالماضي من حيث معرفة كيفية صدور الوجود عن الله، ومعرفة ذات الله وصفاته. والحاضر من حيث معرفة الاعتقادات والأعمال الموصلة للسعادات العظمى. والمستقبل من حيث معرفة أحوال المعاد وكيفيته. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٦٠ وما بعدها.

(٢) - (عنه): في النسخة (د).

(٣) (أو بحسب القول منهما): في النسخة (ت).

تصورها على وجه يخالف الممكنات مخالفة كلية على وجه[١] لا تهتدي عقولنا إليها، وبقيت متحيرة والهة، وإذا امتنع تصور تلك الذات امتنع الحكم عليها بصفات الجلال والإكرام.

وأما الصفات ففيها مقامان مهيبان:

الأول: أن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات، كانت ذاته تعالى مركبة[٢] من ماهيات كثيرة، وما كان ذلك كان ممكنًا لذاته، وإن كان كل من الصفات غير الذات مع أن حقيقة كل صفة مغايرة للأخرى، لزم أن تكون حقائق مختلفة، وذلك محال؛ ولأنه يمكن تصور كل صفة مع الذهول عن الذات، وذلك ينافي[٣] كون الصفة عين الذات.

المقام الثاني: علم الله تعالى لا بُدَّ وأن يحيط بما لا نهاية له، وقدرته لا بُدَّ وأن تنفذ فيما لا نهاية له من الممكنات، وتعلق الصفة الواحدة بأمور غير متناهية مع أنه لا يشغله شأن عن شأن، أمر ما وجدناه ولا ألفناه.

وأما معرفة أفعاله ففيها أيضا مقام مهيب، وهو: في كيفية إسناد الحادث إلى القديم من غير تعين إرادة، ووقت حدوث مصلحة، والقائلون بالقدم، اعتقدوا أنهم أجابوا عن ذلك، بكون المستند إلى القديم قديمًا، ولم يندفع عنهم الإشكال؛ لأنه[٤] لا بُدَّ من حدوث الصور والأعراض، وعود الإشكال فيها، وسيجيء ذلك على

---

(١) - (على وجه): في النسخة (د).

(٢) - (مركبة): في النسخة (د).

(٣) (وهي تنافي): في النسخة (د).

(٤) - (لأنه): في النسخة (ت).

الاستيفاء.

ونحن نقول: لا نسلم أن التصورات قد تكون محسوسة، وقد تكون وجدانية، وقد تكون بديهية، وقد تكون نظرية، وهو أن تكتسب من التصورات البديهية، والمحسوسة تصور ما ليس بمحسوس، ثم الحكم على ذات الباري بصفات الجلال والإكرام، وغير ذلك لا يتوقف على تصور تلك الذات بحقيقته، بل ببعض صفاته المخصوصة به، ولا شك أنه يمكننا تصوره باعتبار خاص به، مثل: كونه واجب الوجود، ومبدأ مطلقًا، وغير ذلك[1].

والدليل على أن الحكم على الشيء لا يستدعي تصوره بحقيقته، أنا نحكم على الجسم المجهول ماهيته المعلوم وجوده في حيز معين، بكونه[2] شاغلًا لذلك الحيز دون ما عداه.

والذي ذكر في الصفات ضعيف، فإنه إذا كانت الصفة مغايرة للذات لم يلزم التركيب في ذات الباري، وإن ادعى التركيب في مجموع الذات والصفات لا يضر ذلك؛ لأن الواجب هو الذات لا الذات مع الصفة.

والمقام الثاني: من المقامين في الصفات مجرد استبعاد ما وجدناه، وذلك لا يقتضي نفي شيء أصلًا، وجاز أن يكون حكم الشاهد بخلاف الغائب، وأما الأفعال فسيجيئ البحث فيها على الاستقصاء.

---

(١) في هذه الفقرة يعترض الخونجي على الإمام الرازي، ونرى أن اعتراضه في غير محله، ونحيل في ذلك على قسم الدراسة الفصل الرابع من مقدمات الكتاب الأول.

(٢) (كونه): في النسخة (ت، د).

الباب الأول

في إثبات العلم بالصانع[1]

وهو مرتب على قسمين:

القسم الأول: في الدلائل اليقينية في هذا الباب

الثاني: في الدلائل الإقناعية

والقسم الأول مشتمل على مقدمة وفصول:

أما المقدمة، ففي أقسام الدلائل.

فنقول: إذا حاولنا إثبات موجود غير مدرك بالحس[2] وبديهة العقل وفطرة النفس لا يمكننا إلا بالاستدلال عليه من جهة حكم العقل باحتياج شيء مما علم وجوده بالحس، أو بالعقل، أو بفطرة النفس إليه، إمَّا في وجوده، أو في وجود صفة من صفاته، ومنشأ الحاجة إما الإمكان أو الحدوث، أو مجموعهما، وكل واحد منها إما أن يعتبر في الذوات، أو في الصفات فالمجموع ستة: الإمكان في الذوات والصفات، والحدوث في الذوات والصفات، والإمكان مع الحدوث في الذوات

---

(١) يتصرف الخونجي كعادته في عنوان الباب الأول الذي وضعه الإمام الرازي في الأصل: «في الدلائل الدالة على إثبات الإله لهذا العالَم المحسوس، وإثبات كونه واجب الوجود لذاته». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٦٥ وما بعدها، كتاب الأربعين في أصول الدين، له أيضا، ج١، ص٢٨٨، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، د. الزركان، ص١٨٨.

(٢) (الحس) في الأصل، اعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٧١.

والصفات.

وزعم الشيخ أبو علي[1] في كتاب «الإشارات»: «أن هاهنا طريقة أخرى هي أشرف من طريقة احتياج الموجودات الممكنة إلى الواجب، وهو اعتبار حال الوجود من حيث هو، بأن يقال: لا شك أن هاهنا موجودًا، فإن كان واجبًا لذاته فهو المطلوب؛ وإلا افتقر إلى الواجب لذاته»[2]، والبحث المستقصي يقتضي أن الطريق الذي ذكره يعود إلى الاستدلال بوجود الممكنات على الواجب، ولا يكون ذلك طريقًا آخر.

---

(١) ابن سينا: (٣٧٠ - ٤٢٨هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧م) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، أشهر كتبه: (القانون)، و (الشفاء)، و (السياسة)، و (أسرار الحكمة المشرقية)، و (الإشارات). ينظر: وفيات الأعيان، ج١، ص١٥٢، وتاريخ حكماء الإسلام ص٢٧ - ٧٢، وآداب اللغة، ج٢، ص٣٣٦، ولسان الميزان، ج٢، ص٢٩١، الأعلام، الزركلي ج٢، ص٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) يمكن أن نعتبر دليل ابن سينا هو دليل الوجوب والإمكان: وهو الذي ذكره ابن سينا في كتبه، ويعتمد هذا الدليل على تقسيمات الوجود الثلاثة: الوجوب والإمكان والامتناع، فالموجود إما أن يكون ممكنًا أو واجبًا، (والممتنع ليس بموجود)، وكل ممكن فنسبته إلى الوجود والعدم واحدة، ويحتاج للخروج من تلك النسبة إلى مرجح، وهذا المرجح هو واجب الوجود بذاته. ينظر: الإشارات، ابن سينا، القسم الثالث: الإلهيات ص١٩، شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الأسفراييني النيسابوري، تقديم وتحقيق: د. حامد ناجي أصفهاني، ص٢٢٥، طهران ١٣٨٣هـ.

الفصل الأول

في نظم الدليل المأخوذ من إمكان الذوات على الوجه المشهور من الحكماء[١]

قالوا: «لا شك في وجود موجود، فإن لم تقبل ماهيته العدم من حيث هو، كان واجبًا لذاته، وهو المطلوب، وإن قبلت ماهيته العدم كان ممكنًا لذاته، وكل ممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمؤثر، فله مؤثر، وهو موجود؛ لامتناع كون المعدوم مؤثرًا في الموجود، وذلك المؤثر إن كان واجبًا لذاته، فهو المطلوب.

وإن كان ممكنًا افتقر إلى مؤثر آخر، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما مُحَالان، وإما الانتهاء[٢] إلى موجود واجب الوجود لذاته، فلا بُدَّ من الاعتراف إذن بوجود موجود واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب».

واعلم أن هذا الدليل يتم بمقدمات ست: افتقار الممكن إلى المؤثر، وحصول هذا الافتقار حالتي الحدوث والبقاء، وكون المؤثر في الوجود موجودًا، وكونه موجودًا زمان وجود الأثر وبطلان الدور، وبطلان التسلسل، ولنفرد لتقرير كل منها فصلًا.

---

(١) تصرف الخونجي في عنوان الفصل، وهو في الأصل «مراتب مقدمات هذه الدلائل على الوجه المشهور عند الحكماء»، وقد أحسن الخونجي في تلخيص هذا الفصل على أحسن ما يكون. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٧٢ وما بعدها.

(٢) (للانتهاء): في النسخة (د).

الفصل الثاني

في أن الممكن لا يترجح

أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح[١]

بعضهم جعل هذه القضية بديهية، وبعضهم نَظريَّة، والأولون نبَّهُوا على صحة قولهم: إنا نرى العقلاء مُطِقبين[٢] على طلب كل ما أحسوا بوجوده جازمين بوجود البَاني عند وجود البِنَاء، والمصوت عند الصوت، بل الطفل الذي لم يبلغ إذا وجد في منزله شيئًا لم يضعه في مكانه، أو فقد شيئًا مما وضعه يصيح، ويقول: من الذي وضعه؟ ومن الذي رفعه؟ بل ذلك مذكور في فطرة البهائم، فإنها إذا أحست بصوت الخشبة نفرت، لشعورها بأن صوت الخشبة بدون الخشبة محال، وكل ذلك على أن ما يجوز وجوده وعدمه لا يدخل في الوجود إلا بالفاعل[٣]، وأن العلم بصحة ذلك مذكور في بداية العقول، وفطرة[٤] النفوس.

فإن قيل: إن ذلك يقتضي افتقار الحادث إلى مؤثر دون الممكن، حتى أنه لا يوجد الجزم المذكور في الممكن الباقي، والذي يقال: بأن رجحان أحد طرفي

---

(١) ضمَّن الخونجي الفصول الثالث والرابع والخامس والسادس من الأصل تحت عنوان الفصل الثاني في التلخيص، ولعل السبب في ذلك: أنها كلها تتعلق بعنوان الفصل الثاني. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٧٤ وما بعدها، شرح الإشارات والتنبيهات، الجزء الثاني، تحقيق د. على رضا نجف، انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، ص ٤١٧، وابن سينا: الإشارات، ابن سينا، القسم الثالث، ص ٩٦.

(٢) (منطقين): في الأصل، اعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٧٤.

(٣) (لفاعل): في النسخة (د).

(٤) (وفطر): في النسخة (د).

الممكن على الآخر محتاج إلى مرجح مشعر بالحدوث؛ لإيهامه حصول ذلك الرجحان بعد أن لم يكن، فكان العلم بالافتقار إما للحدوث، أو لتوهم الحدوث، وإذا أخذ الممكن عاريًا عنهما، كالممكن الباقي لم يوجد من العقل ذلك الجزم.

السؤال الثاني: أن العقل يجزم في قضايا أخرى، مثل: جزمه بهذه القضية، وذلك مثل الجزم باحتياج البِنَاء إلى سبق مادة من خشب وتراب، وإلى إنسان يتولى اصلاحه، وافتقار كل موجود إلى زمان ومكان مع اتفاق المتكلمين على بُطلان هذه القضايا بتجويزهم[1] حدوث البِنَاء لخلق الله من غير سبق مادة، ومن[2] غير توسط فاعل آخر، ومن توسط[3] ملك أو شيطان، ولا يوجبون احتياج كل موجود إلى زمان ومكان؛ وإلا لزم قدم الزمان والمكان[4]؛ ولأنهم يقولون: بوجود موجود مجرد عن الزمان والمكان، وهو الله تعالى[5].

ولما لم يكن جزم العقل في القضايا المذكورة دليلًا على أوليتها، فكذلك في القضية المذكورة، ولا نفرق[6] بين البابين، فإن تلك القضايا إنما لم تكن أولية؛ لإنكار المتكلمين إياها؛ لأن المعتبر في كون القضية أولية، الفطرة الخالية عن

---

(١) (بالتجويز هم): في النسخة (د).

(٢) (من): في النسخة (د).

(٣) (وبتوسط): في النسخة (د).

(٤) - (والمكان): في النسخة (د).

(٥) - (تعالى): في النسخة (د).

(٦) (ولا يفرق): في النسخة (ت).

المجادلة والمشاغبة والممارسة والإلف، ولا[١] يضر إنكار المتكلمين، وأيضًا إن كان إنكار المتكلمين في تلك القضايا يقدح في كونها أولية، لزم خروج القضية المذكورة أيضًا عن كونها أولية؛ لإنكار بعض الناس صحتها.

السؤال الثالث: إن العلم بكون الواحد نصف الاثنين أجلى[٢] من القضية المذكورة، وذلك ينفي العلم بها.

لا يقال: التفاوت وإن حصل في بعض الصور، فالتساوي حاصل في بعض الصور، فإن الجزم بوجود الإنسان عند الاحساس[٣] بصوت الإنسان وكلامه ليس أضعف من القضية المذكورة، سلمنا التفاوت مطلقًا؛ إلا أنه جاز[٤] أن يكون ذلك لأجل تصور أن القضية المذكورة أصلًا من تصورات هذه القضية، ولا نسلم أنه يمتنع أن يبقى المرجوح عِلمًا.

لأنا نجيب عن الأول: بأن[٥] حصول التفاوت في بعض الصور كاف، فإن المعنى من كون القضية بديهية، أنه كلما حصل تصور الطرفين حصل الجزم بالتصديق، وذلك يقتضي العلم دائمًا، وعدم التفاوت دائمًا، فيكون التفاوت في بعض الصور قادحًا في الأولية، والتساوي في بعض الصور لا يفيد شيئًا لإنتاج نقيض التالي، وعدم إنتاج عين التالي.

ونحن نقول: إن لم يمنع التفاوت في العلم بطل أصل السؤال، وإلا امتنع

(١) (فلا): في النسخة (د).

(٢) (أجلا): في النسخة (د).

(٣) (الاحتباس): في النسخة (د).

(٤) - (أنه جاز): في النسخة (د).

(٥) (أن): في النسخة (د).

التساوي في بعض الصور مع التفاوت في بعض الصور.

وعن الثاني: أن التفاوت حاصل بعد حصول تصورات كل واحدة من القضيتين.

وعن الثالث: أن احتمال النقيضين إن حصل، ولو على أبعد الوجوه، خرج عن أن يكون علمًا فضلًا عن أن يكون أوليًا، وإن لم يحصل مع التفاوت.

السؤال الرابع: ذهاب طائفة عظيمة إلى استغناء الممكن مطلقًا، وطائفة أخرى إلى استغناء الباقي عنه، يقدح في كون هذه القضية أولية.

والجواب عن الأول من وجهين:

أحدهما: أنا نبيِّن أن الحدوث ليس له دخل[1] في اقتضاء الحاجة إلى المؤثر.

الثاني: أنا نترك الأقسام المذكورة، ونقول: الممكن هو الذي[2] نسبته إلى الوجود والعدم على السواء، وصريح العقل يحكم بأن ما كان كذلك لا يتعين أحد طرفيه إلا لمرجح.

وعن الثاني: أن ذلك غير وارد على الحكماء لاحتياج كل حادث[3] إلى مادة ومدة.

وأجاب المتكلمون عنه: بأن الصور والأعراض حدثت من غير مادة؛ لأن المعنى من المادة الجزء الذي به الشيء بالقوة، والمعنى من الفاعل المؤثر الخارج،

---

(١) (مدخل): في النسخة (ت).

(٢) (الذي هو): في النسخة (ت).

(٣) (محدَث): في النسخة (د).

واحتياج الممكن إلى الفاعل معلوم عند العقل، وليس في الوجود ما يكذبه، وأما في الزمان؛ فلأن تقدم الجزء[1] على الجزء المتأخر ليس بالزمان، ولا يجوز أن يكون لكل مكان مكان.

وعن الثالث: أنا لا نسلم التفاوت؛ لأن كل أحد يعلم أن أحد طرفي الممكن المتساوي لا يترجح على الآخر إلا لمرجح؛ لأن الرجحان ينافي الاستواء، علمًا لا يقصر عن سائر القضايا الأولية.

وعن الرابع: أن من أنكر هذه القضية بالقول اللساني عاد إليها بالقول الاعتقادي إذا راجع عقله، واعتقادهم استغناء الممكن عن المؤثر هو لتوهم أولية الباقي بالوجود حتى لو تصور عدم استواء طرفيه امتنع اعتقاد الاستغناء، هذا هو الكلام في المقدمة المذكورة على أنها أولية، فلنذكر صحتها بالاستدلال.

وذكر أبو الحسين البصري[2] دلالة على صحته، وهو أن الممكن الذي يستوي طرفاه بالنسبة إلى ذاته، فلو حصل الرجحان من غير مرجح لزم حصول الرجحان مع الاستواء، وهذا الدليل ضعيف؛ لأنه جاز أن يكون الاستواء من ذاته والرجحان لا من ذاته، فلا يلزم التناقض، ولا يلزم من حصول الرجحان من غير مرجح حصول

---

(١) من هنا ناقص في النسخة (د).

(٢) **أبو الحسين البصري:** (٠٠٠ - ٤٣٦ هـ) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد، وتوفي بها، قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته، ومن كتبه: (المعتمد في أصول الفقه)، و(تصفح الأدلة)، و(غرر الأدلة)، و(شرح الأصول الخمسة)، وكتاب في (الإمامة)، و(شرح أسماء الطيبعي). راجع: وفيات الأعيان، ج١، ص٤٨٢، تاريخ بغداد، ج٣، ص١٠٠، لسان الميزان، ج٥، ص٢٩٨، كشف الظنون، ص١٢٠٠، ١٧٣٢، الأعلام، الزركلي، ج٦، ص٢٧٥.

الرجحان من ذاته حتى يناقض الاستواء من ذاته، فلو قال: بأن حصول الرجحان لا من ذاته ولا من الغير محال، كان ذلك مصادرة على المطلوب الأول.

والشيخ أبو علي أيضًا ذكر دليلًا من مقدمات كثيرة، ثم إذا ضاق الكلام عليه تمسك بعين المطلوب، وجعله بعض المقدمات.

ثم إنه يدل على هذا المطلوب وجوه أربعة:

الأول: أن الممكن الحادث مفتقر إلى السبب لما مرَّ، ومنشأ الحاجة إما الإمكان أو الحدوث أو كلاهما؛ إذ لو انتفى الأمران عن الشيء كان أزليًا واجبًا، واستحال احتياجه إلى مؤثر، ثم الحدوث متأخر عن الوجود؛ لكونه صفة له، والوجود متأخر عن الإيجاد المتأخر عن احتياج المؤثر إلى الأثر المتأخر عن علة ذلك الاحتياج، وأجزاء علته وشرائطه، فلا يكون الحدوث علة، ولا جزءا من العلة، ولا شرطًا لها، فتعين كون المحوج هو الإمكان.

الثاني: الممكن ما استوى طرفاه بالنسبة إلى الماهية، والعلم الضروري حاصل بأن الشيء ما دام كذلك، فإنه لا يدخل في الوجود، وأنه إذا دخل في الوجود ترجح أحد طرفيه، وذلك يناقض الاستواء، فإذًا شرط دخول الممكن في الوجود رجحان الوجود على العدم، وذلك الرجحان حصل بعد أن لم يكن، فهو ثبوتي فلا بُدَّ له من محل ثابت، ويمتنع كون محله ذلك الممكن، وإلا لتوافق الرجحان على وجود الممكن أو توقف الحال، والصفة على وجود المحل والموصوف، والمفروض توقف وجود الممكن على ذلك الرجحان، وهو دور فمحله شيء آخر موصوف بالرجحان بحيث يلزم من اتصافه بذلك الرجحان وجود الأثر، ولا يعني الفاعل سوى هذا.

الثالث: العلم الضروري بافتقار بعض الممكنات الحادثة إلى الفاعل حاصل،

ولزم منه افتقار الكل إليه، وإلا لزم انقلاب الغني لذاته مفتقرًا لذاته وبالعكس.

الرابع: المدة ليس لها بداية ولا نهاية على ما سيأتي في كتاب القدم والحدوث، فيمتنع انقطاعها وهي ممكنة؛ لافتقارها إلى كل واحد من أجزائها الممكنة والحادثة، ولا بُدَّ لها من سبب، وإلا كان وجودها بطريق الاتفاق، وما هذا شأنه جاز عدمه، فلزم جواز انقطاع المدة، هذا خلف، وإذا ثبت افتقار هذا الممكن إلى الفاعل ثبت افتقار الكل إليه؛ لما مرَّ في الوجه الثالث.

ونحن نقول: هذه الوجوه ضعيفة:

أما الأول: فلأنه لا يلزم[1] من صدق قولنا: لولا الإمكان والحدوث تنتفي الحاجة[2] أن يكون علة الحاجة أحدهما، بل جاز أن يكون العلة أمرًا أخص[3]، أو مساويًا للحدوث حتى تنتفي الحاجة عند انتفاء الإمكان[4] والحدوث[5]، ولا تكون العلة أحدهما ولا مجموعهما ألا ترى أنه[6] يصح أن يقال: لولا الموجوديَّة والشيئية امتنع الحاجة إلى المكان مع أنه لا يلزم أن يكون علة الاحتياج إلى المكان أحدهما، وإلا لكان كل موجود وشيء محتاجًا إلى المكان.

---

(١) من هنا تبدأ النسخة (س).

(٢) (والحدوث تنتفي الحاجة): مطموس في النسخة (س).

(٣) (العلة أمرا أخص): مطموس في النسخة (س).

(٤) (انتفاء الإمكان): مطموس في النسخة (س).

(٥) (أو الحدوث): في النسخة (س).

(٦) إلى هنا ناقص في النسخة (د).

وأما الثاني: فلأن قوله الممكن ما دام متساوي الطرفين لم يدخل في الوجود مصادرة على المطلوب الأول، فإن من جوَّز وقوع الممكن من غير مرجح، فقد جوَّز دخوله[1] في الوجود حال التساوي، فقد لزمه[2] ما لزم الشيخ، وأبا الحسين[3] البصري من المصادرة، مع انضمام الاحتياج إلى مقدمات أخرى ممنوعة.

والثالث والرابع: ظاهر الفساد؛ لأنه جاز افتقار بعض الممكنات إلى المؤثر، لا لكونه[4] ممكنًا، بل لأمر خاص به، ويخالف هذا الممكن المستغني، وحينئذ[5] لا يلزم انقلاب المستغني مفتقرًا ولا بالعكس، وحينئذ يظهر أن التعويل في صحة هذه المقدمة على حكم البديهية بصحتها دون الاستدلال.

وذكروا على المقدمة المذكورة وجوهًا من الشبه[6]:

الأولى[7]: لو افتقر الممكن إلى السبب حال الحدوث؛ لافتقر حال البقاء لاشتراك المحوج في الحالتين وهو الإمكان؛ ولأنه إن لم يكن حالة البقاء أولى من حالة الحدوث بالوجود، لزم الافتقار حالة البقاء، وإن كانت أولى فتلك الأولوية ليست نفس ذاته، فوجوده حال البقاء لمرجح؛ ولأنه بكون هذه الأولوية حادثة

---

(١) (له): في النسخة (ت، د).

(٢) (لزم): في النسخة (د).

(٣) (الشيخ وما لزم الحسين): في النسخة (ت).

(٤) (بكونه): في النسخة (ت).

(٥) (وح): في النسخة (ت).

(٦) (الشبهة): على هامش النسخة (د). (الشبهة) في النسخة (س).

(٧) (الأول): في النسخة (د، س).

مفتقرة إلى السبب، فيفتقر البقاء المحتاج إلى الأولوية إلى سبب، لكن الافتقار حال البقاء محال من وجوه:

أحدها: أن المؤثر لا بُدَّ وأن يصدر منه أثر ما كان موجودًا قبل ذلك التأثير، وإلا لكان التأثير[١] تحصيلًا للحاصل، فيكون التأثير إذن على أمر حادث، فلا يكون للشيء تأثيرًا في الباقي، وخرج من هذا ما يقال: جاز أن يكون تأثيره في البقاء؛ لأن البقاء إن كان أمرًا زائدًا كان حادثًا، فالتأثير في حادث، وإن لم يكن أمرًا زائدًا كان تحصيلًا للحاصل.

الثاني: بقاء البِنَاء والخضاب[٢] بعدَ عَدَم الباني والمخضب، وحركة الحجر مع زوال مدافعة اليد؛ يدل على الاستغناء زمان البقاء.

الثالث: يلزم افتقار العدم حالة البقاء، وهو محال.

الرابع: كل إنسان سليم العقل، يحكم بأن الشيء إذا وجد على صفة، فإنه يبقى على تلك الصفة إلى طريان المزيل، ولا يجوز تساوي طرفي الاستمرار والتبدل، ولولا الحكم برجحان الاستمرار على التغير لما أقدم العقلاء على كتابة الكتب، وبناء الأمور في معايشهم على ما عهدوه حالة خروجهم من المنزل والمدينة، ومتى كان الاستمرار أولى لزم استغناؤه عن المؤثر على ما يعرف من مانعية[٣] الأولوية للافتقار إلى المؤثر.

---

(١) (اليأس): في النسخة (د).

(٢) **الخضاب**: هو اللون الناتج عن الحناء في اليد. ينظر: كتاب المطالب العالية، ج١، ص١٢٥.

(٣) (مانعة): في النسخة (ت).

الشبهة الثانية: التأثير حال وجود الأثر محال؛ لامتناع تحصيل الحاصل، وحال العدم كذلك ضرورة أنه لم يصدر من المؤثر شيء، فامتنع التأثير لعدم[١] خلوه عن الحالتين.

الشبهة الثالثة: كون المؤثر مؤثرًا في الأثر، وكون الأثر أثرًا له، ليسا عين ذاتيهما؛ لكونهما إضافيين دون الذاتين؛ ولجواز تعقل الذاتين مع الذهول عنهما؛ ولكونهما نسبة بين الذاتين، ووجوب مغايرة النسبة بين الشيئين[٢] إياهما؛ ولأنه يجوز الاشتراك في المؤثرية والأثرية مع الاختلاف في الذوات؛ ولأن حملها على الذات يفيد، مع أن حمل الشيء على نفسه لا يفيد، فإذن لا يجوز أن يكونا عين الذاتين ولا أمرًا عدميًا؛ لأنهما نقيضا اللامؤثرية واللاأثرية اللتان هما عدميان، لصحة حملهما على المعدومات، ويمتنع كون النقضين سلبيين؛ ولأنه لا فرق بين قولنا: المؤثر ليس، وبين قولنا: ليس بمؤثر، فيلزم نفي المؤثرية في الخارج، وكذلك كان أمرًا اعتباريًا ذهنيًا، ولا وجود في الخارج، وإن كان أمرًا موجودًا في الخارج كان ممكنًا؛ لكونهما من قبيل[٣] الإضافات والصفات، ووجوب إمكان ما هذا شأنه فتفتقر المؤثرية إلى مؤثرية أخرى، ولزم[٤] التسلسل، وهو محال؛ ولأنه يلزم أن يكون من كل علة ومعلولها مراتب لا نهاية لها، ولا يتلو معلول ما بعلة أصلًا؛ لافتقاره إلى تأثير العلة فيه، وكون هذا التأثير زائدًا، فيفتقر إلى علة يَعُود الكلام في

---

(١) (بعدم): في النسخة (س).

(٢) (السببين): في النسخة (د).

(٣) (قبل): في النسخة (ت، س).

(٤) (فلزم): في النسخة (س).

تأثيرها، وهلم جرا، فيلزم التسلسل المسمى بتسلسل التسلسل، وفساده معلوم بالضرورة، والمطلوب فساده بالبرهان من التسلسل أن توجد علل ومعلولات متتالية[١] لا يتناهى إلى علة أولى، وإن حاولنا نفي الاحتياج بهذا التقسيم تأتى[٢]؛ لأنه لا يجوز أن يكون عين المحتاج، ولا زائدًا عدميًا ولا ثبوتيًا تعين ما مرَّ من التسلسل؛ ولأن الموصوف بالاحتياج إن كان موجودًا لزم احتياج الموجود إلى الايجاد، وإن كان معدومًا لزم قيام[٣] الصفة الموجودة بالمعدوم؛ ولأنه يتوقف الاحتياج على وجود المحتاج؛ لكونه صفة له مع توقفه على الاحتياج الذي يتوقف عليه الإيجاد الذي يتوقف عليه وجود الممكن، فيلزم الدور.

الرابعة: الموصوف بالاحتياج، لا يجوز أن تكون ماهية السواد من حيث هو السواد؛ لأن ما بالغير ينعدم عند عدم الغير، فلا يكون السواد سودًا عند عدم الفاعل، وأنه غير معقول؛ ولأن الحاجة لا تعرض إلا للممكن، والإمكان حالة إضافية، لا تعرض إلا للماهية وشيء آخر، فلا تعرض للماهية من حيث هي هي، ولا يجوز أن يكون الموصوف هو الوجود ولا اتصاف[٤] الماهية بالوجود لذلك أيضًا؛ ولأن هذا الاتصاف ليس زائدًا على الماهية والوجود[٥] دفعًا للتسلسل، فيمتنع وقوعه بالفاعل

---

(١) (مثالية): في النسخة (د).

(٢) (يأتى): في النسخة (د).

(٣) (معدوما قامت): في النسخة (ت).

(٤) + (إلى): في النسخة (د).

(٥) العبارة: (ولا اتصاف الماهية بالوجود لذلك أيضًا؛ ولأن هذا الاتصاف ليس زائدًا على الماهية والوجود) تكررت في النسخة (ت).

فيستغني الشيء في ماهيته ووجوده، واتصاف ماهيته بوجوده عن السبب، فتصير الماهية موجودة بدون الفاعل، ولم يفتقر إليه.

الخامسة: الحاجة لا تعرض للبسائط؛ لتوقفها على الإمكان الذي هو حالة إضافية لا[١] يعرض إلا لشيئين، فتستغني البسائط كلها عن الفاعل، وعند وجودها يجب وجود المركب، فيلزم الاستغناء عن الفاعل، ويندرج في ذلك صفة التركيب؛ لأنها إما بسيطة، أو مركبة، وإذا امتنع عروض الخاصة للبسيط والمركب؛ امتنع عروضه لشيء ما من المفهومات.

السادسة[٢]: لو افتقر جانب الوجود إلى مرجح؛ لافتقر جانب العدم في التجدد والبقاء، لاستواء الطرفين، والقابل لا يكون إلا ثابتًا.

السابعة: الذوات مشتركة[٣] في تمام الماهية، لصحة تقسيم الذات إلى الجوهر والعرض، والممكن[٤] والواجب، وذلك يستدعي كون مورد التقسيم مشتركًا؛ ولأنه يزول[٥] اعتقاد كونه جوهريًا[٦] باعتقاد كونه مورد عرضًا مع بقاء اعتقاد كونه[٧]

---

(١) (ولا): في النسخة (د).

(٢) (السادس): في النسخة (ت).

(٣) (المشتركة): في النسخة (ت).

(٤) (الممكن): في النسخة (د).

(٥) (بزوال): في النسخة (د).

(٦) (جوهرا): في النسخة (س).

(٧) - (جوهريًا باعتقاد كونه مورد عرضًا مع بقاء اعتقاد كونه): في النسخة (د).

ذاتًا، وذلك يدل على كون الذات مشتركة بين[١] القسمين، فإذا ثبت ذلك فنقول: لا شك في اختلاف الذوات بالصفات، واختصاصها بالصفات الخاصة ليس لأجل الذات المشتركة ولا لصفة أخرى دفعًا للتسلسل، بل لا بُدَّ من الانتهاء إلى صفة يختص بها الموصوف لا لمرجح، وهو المطلوب.

الثامنة: لو افتقر الممكن إلى المرجح لزم أن تكون أفعال العباد اضطرارية؛ لأنه إن لم يتمكن من[٢] الفعل والترك في حالة واحدة لزم الاضطراد إلى أحدهما، وإن[٣] تمكن من كل واحد منهما في زمان واحد، فإن توقف ترجيح إيقاع الفعل والترك على مرجح، لا بُدَّ وأن يكون المرجح بحيث يمتنع معه الترك، ولا يمكن معه الفعل تارة، والترك أخرى، فإن توقف وقوع ذلك المرجح مع الفعل بدلًا عن وقوعه مع الترك على مرجح لم يكن المفروض حالة الترك مرجحًا تامًا، وقد فرضناه[٤] كذلك، وإن لم يتوقف على مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح[٥]، وإنه خلاف المفروض، فَعُلَمَ أنه لا بُدَّ من توقف الفعل على الترك على مرجح يجب الفعل معه، وذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم فيه، ولا بُدَّ وأن ينتهي[٦] إلى مرجح ليس من فعل العبد، وعند حصوله يجب الفعل، وقبل حصوله يمتنع الفعل، ولزم

---

(١) (من): في النسخة (ت، د).

(٢) (عن): في النسخة (ت، س).

(٣) + (لم): في النسخة (د).

(٤) (فرضنا): في النسخة (ت، س).

(٥) (مرجح): غير واضحة في النسخة (د).

(٦) (ينتمي): في النسخة (د).

كونه مضطرًا إلى الفعل، لكنا نعلم بالضرورة التفرقة بين الحركة الصحية والمرضية، وبينها وبين حركات الجمادات بتَطرَّق[١] المدح والذم إلى الأول دون الثاني.

التاسعة: الهارب من السبع إذا عَنَّ له طريقان متساويان، لا بُدَّ وأن يختار أحدهما من غير مرجح، وكذلك الجائع المخير بين أكل رغيفين متساويين، والعطشان المخير بين قَدَحين متساويين.

ولا يقال: لم لا يجوز أن يقال: الفاعل خصص أحدهما، وتخصيصه مرجح؟

لأنا نقول: إن لم يتمكن من كل واحد منهما بدلًا عن الآخر انتفى[٢] الاختيار، وإن تمكن ولم يتوقف على مرجح حصل المطلوب، وإن توقف لا بُدَّ وأن ينتهي إلى مرجح ليس منه موجب بالذات يجب الفعل معه، ويمتنع بدونه، وذلك ينفي[٣] الاختيار، وإنه خلاف الواقع.

العاشرة: لو افتقر الممكن إلى المؤثر لصار واجبًا عند وجود السبب، وممتنعًا عند عَدَمه وانتفى الإمكان أصلًا، لعدم خلو الواقع عن حالتي وجود السبب وعدم وجوده.

ولا يقال: بأن السبب في الحال يقتضي وجود الأثر في الزمان المستقبل؛ لأن زمان المستقبل لا يخلو عن وجود السبب وعدمه، ولو قيل: بأن السبب في الحال يقتضي أن يوجد الأثر في الزمان المستقبل علم فساده بالضرورة؛ لامتناع وجود

---

(١) (تطرق): في النسخة (د).

(٢) (يبقى): في النسخة (د).

(٣) (يبقى): في النسخة (د).

الاستقبال في الحال.

الحادية عشر: مجموع ما يفتقر إليه الحادث المعين إن كان موجودًا قبل وجوده، لزم الترجيح من غير مرجح، وإن كان بعض ما يفتقر إليه ذلك الحادث حادثًا معه عاد الكلام معه، ولزم الدور أو التسلسل[١]، وهما محالان، أو وقوع الممكن لا لمؤثر، وهو المطلوب.

الثانية عشر[٢]: العلة التامة، إن لم يجب وجود المعلول معها كان وجودها[٣] ممكنًا يفتقر[٤] إلى أمر آخر، فلم تكن العلة تامة، وإن كان واجبًا كان معلوله من لوازم علته، ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، فيلزم من نفي أي شيء كان نفي جميع علله القريبة والبعيدة، متناهية كانت أو غير متناهية، ولزم نفي المبدأ الأول هذا خُلْف.

الثالثة عشر: إن أثر المؤثر في الأثر لا من حيث هو مؤثر، صار الكلام متناقضًا، وإن أثر فيه باعتبار أنه مؤثر توقف الأثر على المؤثرية الموقوفة على الأثر، ضرورة توقف[٥] النسبة على وجود المنتسبين، فيلزم الدور.

---

(١) (والتسلسل): في النسخة (د).

(٢) (عشرة): في النسخة (س).

(٣) (وجوده): في الأصل.

(٤) (مفتقر): في النسخة (ت). (مفتقرا) في النسخة (س).

(٥) - (الأثر على المؤثرية الموقوفة على الأثر، ضرورة توقف): في النسخة (ت).

الرابعة عشر[١]: توقف وجود الأثر على صيرورة وجوب[٢] وجوده[٣] بالنظر إلى سببه، ووجوب وجوده عن[٤] سببه، يتوقف على وجوده؛ لكونه من صفات الوجود، فلزم الدور.

الخامسة عشر: يلزم أن يكون إمكان الأثر واحتياجه إلى المؤثر شرطًا لصحة[٥] تأثير المؤثر فيه؛ لامتناع التأثير فيما ليس بممكن ولا محتاج، فلزم[٦] أن يؤثر هذان الاعتباران بوجه ما في ذات الواجب؛ ولأنه يلزم كون هذين الاعتبارين مع كونهما عدميين مبدأ للموجودات.

السادسة عشر[٧]: المؤثر قبل وجود الأثر ما كان مؤثرًا بالفعل، وعند وجود الأثر صار مؤثرًا بالفعل، فهذه المؤثرية الحادثة إن كانت لذات الأثر فهو دور، وإن كانت لأمر آخر لزم التسلسل، وإن كانت لا لأمر، فهو المطلوب.

السابعة عشر[٨]: بعض الماهيات القابلة للوجود والعدم، أحد الطرفين أولى

---

(١) (عشرة): في النسخة (س).

(٢) (ضروريته واجب): في النسخة (د).

(٣) (صيرورته واجبة الوجود): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص١١٣.

(٤) (من): في النسخة (د).

(٥) (شرط الصحة): في النسخة (ت).

(٦) (فيلزم): في النسخة (س).

(٧) (عشرة): في النسخة (س).

(٨) (عشرة): في النسخة (س).

بها، والطرف الأولى يقع من غير مرجح منفصل.

بيان الأول من أربعة أوجه:

أحدها: الموجودات السيالة المنقضية لذاتها، مثل: الحركة والزمان والصوت قابلة للوجود والعدم، مع أولوية العدم بها لاقتضائها الفناء.

الثاني: اتفقت الفلاسفة على أن الممكنات منها أكثرية، وهي التي يكون الوجود بها أولى، ومنها أقلية تكون أولى بالعدم، ومنها ما هي متساوية بالنسبة إلى الطرفين.

الثالث: المعلول الذي وجدت علته وتوقف على وجود شرط، أو زوال مانع الوجود أولى به من العدم؛ إذ لو تساوى وجود المعلول وعدمه[1] عند وجود العلة وعدم الشرط، كان العدم أولى من الوجود عند عدم العلة والشرط معًا للعلم الضروري أن الوجود في حال وجود العلة، وعدم الشرط أولى منه في حال عدم العلة والشرط معًا، وحينئذ تظهر[2] أيضًا أولوية أحد الطرفين مع القابلية لكليهما.

الرابع: الماهية إن لم تقتضِ الوجود والعدم أمكن خلوها عنهما، وإن اقتضت أحدهما يستحيل أن يكون واحدًا لا بعينه؛ لأن ما لا يتعين يستحيل وجوده، وتوجه الاقتضاء نحوه، وإن كان واحدًا مُعَيَّنًا كان ذلك الطرف راجحًا، مع إمكان الطرف الآخر.

بيان المقدمة الثانية: أنه إن لم يوجد الراجح عند عدم السبب المنفصل لم يكن ذاته مقتضية للرجحان، وإن وجد ففيه المطلوب.

---

(١) (أو عدمه): في النسخة (ت).

(٢) (يظهر): في النسخة (س).

الجواب عن الأولى[1]: لا نسلم أن التأثير حال البقاء يمتنع إن عَنيتَ به تحصيل الحاصل، أنه يلزم له وجود ثان من المؤثر فلزومه ممنوع، وإن عَنيتَ به استناد الأثر إليه من غير أن يكون له وجود ثان فهو حق، وأما البِنَاء فنقل تلك الأجسام المعينة إلى أحيازها المعينة، إنما هو بالفاعل، وأنه لا يبقى بعد الفاعل، واستقرارها فيها بمقتضى طباعها، وبها تعرف[2] الجواب عن نظائرها من الأسئلة[3]، وأيضًا الممكن يفتقر إلى فاعل ما، لا إلى فاعل معين، فجاز أن تبقى بعلة هي غير علة الحدوث، وإن[4] قال: بأن الممكن الأزلي عند من يجوِّزه مستغنٍ عن السبب منعنا ذلك؛ لكون المحوج هو الإمكان.

قوله: «الغالب على الظن استمرار الشيء على ما كان».

قلنا: لا نسلم أن ذلك ينافي استغناء الباقي عن مؤثر.

وعن الثانية: لم لا يجوز أن يكون التأثير حالة الوجود، وذلك الوجود يكون حاصلًا بتأثير المؤثر، وما ذكر من تحصيل الحاصل إن أراد به ذلك، فليس بمحال، بل هو حق، وإن أراد به اقتضاء المؤثر وجودًا ثانيًا، فلزومه ممنوع.

وعن الثالثة: من وجهين:

أحدهما: أنه ينتقض بعدم حصول الجسم في الزمان المعين؛ لأن هذا الحصول ليس نفس الزمان والجسم، ولا زائدًا عدميًا ولا ثبوتيًا اعتباريًا، ولا موجودًا في

---

(١) (الأول): في النسخة (ت).

(٢) (يعرف): في النسخة (ت).

(٣) (الأمثلة): في النسخة (س).

(٤) (ولئن): في النسخة (ت، س).

الخارج، وإلا لحصل في ذلك الزمان بحصول زائد، ولزم التسلسل، وكذلك ينتقض بحصول الجسم في مكان معين.

ولا يقال: ما ذكرنا من الدليل يقيني المقدمات والنظم، فإن أمكن القَدْحَ فيه، لزم تَطَرُّق القَدْحَ إلى سائر البراهين، وينسد عليكم إثبات العلم بالصانع.

قلنا: انتقاضه ببعض الصور، يُعرفنا أنه ليس يقينيًا، إما في مقدماته، أو نظمه، والبرهان لا ينتظم دليلًا على ما يعلم فساده بالضرورة.

الثاني: المؤثرية عَدَمية، وما ذكرتم من الدليل على فساد هذا القسم يقتضي كون العدم موجودًا؛ لاقتضائه كون العدم مقابلًا للوجود صفة وجودية؛ لكونه نقيضًا لقولنا: إنه ليس بمقابل للوجود، والموصوف بالوجود موجود، والذي ذكر في نفي الاحتياج يقتضي عدم حدوث شيء من الكائنات، وإلا لتقدم الحدوث على الوجود؛ لكونه منشأ للحاجة[1] السابقة على الإيجاد السابق على الوجود ولتأخره[2] أيضًا عن الوجود؛ لكونه من صفات الوجود.

ونحن نقول: ذلك ضعيف جدًا؛ لكونه مُصادرة، فإن الخصم يدَّعي نفي الاحتياج، فكيف نصادر عليه في الجواب؟ ولأنه مرَّ أن الحدوث لا يكون منشأ الحاجة.

بل الجواب الصحيح بمنع[3] توقف الاحتياج والإمكان على وجود الممكن والمحتاج؛ لأن المعنى من الإمكان أن الماهية لا تقتضي الوجود والعدم، ومن

---

(١) (الحاجة): في النسخة (س).

(٢) (ولتأخر): في النسخة (د).

(٣) (يمنع): في النسخة (د).

الاحتياج عدم دخوله في الوجود إلا لمرجح، ومعلوم أن هذه الاعتبارات لا تتوقف على وجود تلك الماهية.

وعن الرابعة: هو أن الذي يلزم عند عدم الفاعل للسواد إذا كان السواد بالفاعل تبدل السوادية باللاسوادية[١]، وعند عدم سبب الوجود تبدل الوجود بالعدم، وذلك غير ممتنع، وأما أنه يلزم أن يبقى السواد سوادًا، أو يتصف[٢] بأنه لا سواد، فذلك ممنوع، ويعقل حال الشيء عند عدم الفاعل، مثل: حاله عند عدم الجزء، فإذا انعدم اللون انعدم السواد ويتبدل باللاسواد، فكذلك عند عدم الفاعل، والإمكان يُعْرَضُ للماهية من حيث هي هي، والوجود من حيث هو؛ لأن المعنى من الإمكان أن وقوع السواد بدلًا عن اللاسواد، ووقوع الوجود بدلًا عن العدم ليس بممتنع[٣]، فيمكن عُروضه للماهية من حيث هي، والوجود من حيث هو، وأيضًا ما ذكرتم يقتضي أن لا يحدث شيء أصلًا؛ لاقتضائه نفي الإمكان الأعم من الحدوث، وبه يُعرف الجواب عن الخامسة؛ ولأن معروض الإضافة جاز بساطته؛ لأن الإضافة صفة تعرض للشيء بالقياس إلى شيء آخر خارج عنها وعن معروضها، فذلك الشيء خارج عن المعروض، فجاز كون المعروض بسيطًا.

وعن السادسة: لم لا يجوز أن يكون المحتاج هو طرف الوجود فقط، أو يكون العدم معللًا بعدم الفاعل وبغيره وكون[٤] القابل لا بُدَّ وأن يكون ثابتًا ممنوع،

---

(١) (باللاسواد): في النسخة (د).

(٢) (سوادًا ويتصف): في النسخة (س).

(٣) (يمتنع): في النسخة (د).

(٤) (وتغيره ويكون): في النسخة (د).

وكذلك لم لا يجوز افتقار العدم حالة البقاء إلى علة؟

وعن السابعة: ما نقوله نحن بأنه[١] لا يجوز اشتراك جميع الموجودات في تمام الماهية؛ وإلا ارتفع الامتياز؛ لأنه إن[٢] لم يختص شيء من الموجودات بأمر زائد على المشترك بين الذاتيات والعرضيات يرتفع الامتياز، وإن اختص بعضها بأمر وجب مخالفة ذلك الأمر للماهية المشتركة بحقيقته؛ إذ لو كانت مخالفة للمشترك بصفة لكان الزائد على المشترك[٣] هو تلك الصفة فقط، وإنه خلاف المفروض؛ ولأن ذلك الزائد يجب أن يكون مخالفًا بالحقيقة لكل ما هو مشترك من كل وجه؛ إذ لو شارك المشترك من وجه وخالفه في أمر كان الزائد هو ذلك الوجه الذي به المخالفة، وكلامنا فيه، فتكون[٤] حقيقته غير مشتركة، وانتفى اشتراك جميع الموجودات في الحقيقة.

وعن الثامنة: أنا لا نسلم أنه يلزم نفي الاختيار؛ لجواز أن يكون مضطرًا في ذلك الاختيار[٥] بأن خلق الله فيه الاختيار أن[٦] يكون مختارًا في الفعل، ولا يكون مختارًا في سبب الفعل.

---

(١) (فإنه): في النسخة (ت).

(٢) – (إن): في النسخة (ت، د).

(٣) – (على المشترك): في النسخة (د).

(٤) (فيكون): في النسخة (ت).

(٥) (الإخبار): في النسخة (د).

(٦) – (بأن خلق الله فيه الاختيار أن): في النسخة (س).

وإن قال: يلزم نفي الثواب والعقاب.

قلنا: هما أحوال لازمة من الأفعال السابقة عند الحكماء.

وعن التاسعة: أن سُلوكَ الهارب لأحد الطريقين بقصد وإرادة، ولا يستند كل قصد إلى قصد ثان؛ إلى[1] أسباب خارجة لا اطلاع عليها، أو جاز أن يكون السبب القريب أيضًا من هذا القبيل[2].

وإن قال: إن موجب ذلك اضطراره.

قلنا: ذلك عود على الشبهة الثامنة، وقد مرَّ الجواب عنه.

وعن العاشرة: أن ذلك يقتضي نفي الإمكان سواء قلنا: بافتقاره إلى مؤثر أو لم نقل، وذلك باطل بالضرورة.

وعن الحادية عشرة[3]: أن المؤثر ذات قديمة؛ إلا أن فيضان كل حادث عنه بشرط سابق عليه، وقبل كل حادث حادث، وهو الجواب عن الثانية عشرة[4]؛ لأن عدم المعلول ليس لعدم العلة، بل إما لعدم العلة، أو لعدم شرط، ولذلك ينعدم كل شرط بشرط، والشرائط متعاقبة، والبحث المستقصي ستحيط به.

وعن الثالثة عشرة[5]: أن المؤثر إذا لم يكن تأثيره في الأثر بصفة المؤثرية، لم

---

(١) (ولا يستند كل قصد بل إلى): في النسخة (ت، س).

(٢) (القبل): في النسخة (د).

(٣) (وعن الحادي عشرة): في النسخة (س).

(٤) (عشر): في النسخة (د).

(٥) (عشر): في النسخة (د).

قلتم: إنه يلزم تناقض، فإن المؤثر لذاته يقتضي الأثر لا لصفة المؤثرية، بل صفة المؤثرية متأخرة عن ذات المؤثر، والأثر في المعقولية.

ونحن نقول: لو كان المؤثر يؤثر باعتبار المؤثرية، والمؤثرية[1] صفة إضافية ممكنة لزم عدم تناهي العلل؛ لكون كل أثر أبدًا مستندًا إلى مؤثرية هي صفة ممكنة مفتقرة إلى السبب، بل ذلك[2] المؤثر إذا اقتضى ذات الأثر لزمها إضافة المؤثرية والأثرية.

وعن الرابعة عشرة[3]: أن وجود صدور الأثر عن المؤثر لا يتوقف على وجود الأثر؛ لأنه من صفات المؤثر لا من صفات الأثر.

وعن الخامسة عشرة[4]: أن الإمكان والاحتياج شرطان لصحة تأثير الفاعل لا فاعلان للتأثير، ولا امتناع في ذلك.

وعن السادسة عشرة[5]: أن المؤثرية ليست ثبوتية، دفعًا للتسلسل.

وعن السابعة عشرة[6]: أنه لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولى بالماهية أولوية تكفي في تعين ذلك الطرف للوقوع مع قابلية الماهية للطرف الآخر، وبرهانه: أن

---

(١) - (والمؤثرية): في النسخة (ت).

(٢) (ذات): في النسخة (ت، س).

(٣) (عشر): في النسخة (د).

(٤) (عشر): في النسخة (د).

(٥) (عشر): في النسخة (د).

(٦) (عشر): في النسخة (د).

أولوية الوجود مثلًا إن امتنع معها العدم، صارت الماهية واجبة لذاتها؛ لاقتضائها الأولوية المانعة من العدم من حيث هي، وإن أمكن معها العدم، فحينئذ يمكن حصول هذه الأولوية مع الوجود تارة، ومع العدم أخرى، فإن لم تتميز حالة الوجود عن حالة العدم بأمرٍ تساويا، ولزم وقوع الممكن المتساوي لا لسبب، وإن تميز لم تكن تلك الأولوية كافية، وهو خلاف المفروض؛ ولأنه يصير الطرف الآخر واجبًا. وإذا امتنع وقوع المتساوي[1] كان امتناع وقوع المرجح أولى، وتصير الماهية واجبة.

وأما الوجوه الأربعة[2] **فنقول:**

على الأول: قوله[3]: العرض السيَّال أولى بالعدم[4].

قلنا: لا نسلم، بل إمكانه دائم، والممتنع دَوَامُهُ وبقاؤه؛ وإنه ممتنع لذاته؛ وإنه زائد على نفس ذلك العرض.

وعلى[5] **الثاني:** أنه يمتنع أن يقال: بأن وجود الأثر أولى من عدمه على تقدير وجود الفاعل، وعدم الشرط، بل العدم واجب حينئذ بالنظر إلى عدم الشرط.

---

(١) (المبادئ): في النسخة (د).

(٢) انظر المطالب العالية، ج١، ص١٢٢.

(٣) + (في الوجه الأول): في النسخة (س).

(٤) (قوله: في الوجه الأول أن العدم أولى بالعرض السيال): في النسخة (ت).

(٥) (وعن): في النسخة (ت، س).

وعلى[١] **الثالث**: أن مراد الحكماء من كون الممكن أكثريًّا، أن أسباب وجوده في أكثر الأحوال موجودة.

وعلى[٢] **الرابع**: أن الماهية لا تقتضي الوجود بعينه؛ ولا العدم بعينه، وإلا كانت إما واجبة أو ممتنعة، بل تقتضي عدم الخلو عن الوجود أو العدم، وذلك أمر معين لا أمر[٣] مبهم.

---

(١) (وعن): في النسخة (ت، س).

(٢) (وعن): في النسخة (ت، س).

(٣) - (أمر): في النسخة (ت).

الفصل الثالث

في أن البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود يتوقف على أن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول[١]

في أن البرهان المذكور في إثبات معرفة واجب الوجود يتوقف على أن العلة واجبة الحصول عند حصول المعلول؛ إذ لو جاز تقدم العلة على المعلول تقدمًا يكون زوالها مع حصول المعلول، جاز أن يكون كل حادث مستندًا إلى حادث قبله من غير انتهاء إلى الواجب، وذلك يَسُدُّ باب إثبات الصانع والتسلسل، على أن[٢] التعاقب ليس بممتنع عند الحكماء، بل هو واقع.

فلهذه الدقيقة: برهَّن الشيخ في كتاب «**النجاة**» على هذه المقدمة عند إثباته المبدأ الأول[٣]؛ إلا أنه لم يتعرض لها في «**الإشارات**» وسائر كتبه، فإنه ذكر في «**الإشارات**»: أن العلة والمعلول أي واحد منهما كان دائمًا، كان الآخر بإزائه[٤]، وذكر في «**الشفاء**»: أن العلة تكون دائمة مع دوام المعلول؛ لافتقار المعلول حال بقائه إلى علة[٥].

---

(١) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٣٠ وما بعدها.

(٢) - (أن): في النسخة (ت).

(٣) ينظر: شرح كتاب النجاة لابن سينا، لفخر الدين الأسفراييني النيسابوري، تقديم وتحقيق: د. حامد ناجي أصفهاني، ص٢٢٥ - ٢٣٧، طهران ١٣٨٣هـ.

(٤) ينظر: الإشارات، ابن سينا، القسم الثالث: الإلهيات ص٩٠ - ٩٤.

(٥) كتاب الشفاء، ابن سينا، الإلهيات، القسم الثاني، ص٢٦٤ - ٢٦٨.

قال المصنف: والدليل على صحة هذه المقدمة، أن العلة لو تقدمت على المعلول تقدمًا يكون زوالها مع حصول المعلول امتنع كونها علة ومؤثرة؛ لأنها ما كانت علة ومؤثرة[(١)] حال وجودها، فإن لم تصر علة في الزمان الثاني لزم عدم عِلِيَّتها مطلقًا[(٢)]، وإن صارت علة في الزمان الثاني مع أنها معدومة في الزمان، لزم عِلِيَّة المعدوم للموجود[(٣)].

واحتج[(٤)] المخالف بوجوه[(٥)]:

الأول: المعية الذاتية[(٦)] ممتنعة بالاتفاق، والمعية الزمانية لا تصدق إلا على ما كان زمانيًا متحركًا ومتغيرًا، وذلك في المجردات محال.

الثاني: أن[(٧)] العلة لو أثرت في المعلول حال وجوده لزم تحصيل الحاصل.

الثالث: أنا إذا رمينا السهم فلا بُدَّ وأن يكون كل واحد من المدافعات المتعاقبة سببًا لما يتلوها؛ وإلا لوجب سقوطه عند انفصاله عن اليد.

---

(١) - (ومؤثرة): في النسخة (د).

(٢) (مطلقة): في النسخة (ت، د).

(٣) (لموجود): في النسخة (ت، د).

(٤) (احتج): في النسخة (د).

(٥) (من وجوه): في النسخة (ت، س).

(٦) (بالذات): في النسخة (س).

(٧) - (أن): في النسخة (د).

الرابع: أن[١] الفكر يوجب حصول العلم بالمطلوب مع أنه متقدم؛ لاستحالة الفكر في الشيء حال حصول العلم به.

الخامس: الثقيل النازل كل جزء من أجزائه علة للجزء الذي يليه، إما علة مؤثرة، كما هو عند بعض المعتزلة[٢]، أو علة مُعَدَّة كما هو عند الفلاسفة.

السادس: المؤثر التام متقدم على وجود الأثر.

السابع: يقال[٣]: حركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح.

الجواب عن الأول: أنا نمنع أن الزمان من لواحق الحركة والتغير، بل نحن نعلم

---

(١) - (أن): في النسخة (س).

(٢) **المعتزلة:** هم أصحاب واصل بن عطاء، وسموا بذلك لاعتزال واصل مجلس الحسن البصري بعد عرض مشكلة مرتكب الكبيرة، وجلس في ناحية من المسجد يقرر مذهبه، وقد أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم: أهل العدل والتوحيد، وأطلق عليهم أعداؤهم اسم: المعطلة، وسموا بالقدرية لإثباتهم قدرة للعبد في الفعل، وسموا بالجهمية، وقد صنف الإمام أحمد بن حنبل رسالة في الرد عليهم، وسموا بالمفنية لقول أبي الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلدين، وسموا باللفظية لقولهم: إن القرآن مخلوق، وسموا بالقبرية لإنكارهم عذاب القبر. راجع: تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي الدمشقي، ص٥٣ وما بعدها، المنية والأمل للقاضي عبد الجبار، جمعه أحمد بن يحيي المرتضى، تحقيق: د. عصام الدين محمد على، ص١٣ وما بعدها، ط. دار المعرفة الجامعية.

(٣) - (يقال): في النسخة (د).

بالضرورة أن الله تعالى[1] موجود في هذا الوقت، وموجود مع حدوث كل حادث.

وعن الثاني: قد مرَّ أن تحصيل[2] الحاصل بهذا المعنى ليس بمحال.

وعن الثالث: أن الراميَ يفعل في السهم قوة باقية، هي الموجبة[3] لتلك الحركات؛ إلا أنَّ إيجابها لكل لاحق مشروط بانقضاء السابق، وهذا هو الجواب عن نزول الثقيل، والفكر[4] عبارة عن العلم بمجموع المقدمتين، وذلك حاصل عند العلم بالنتيجة.

قوله: المؤثر التام متقدم، إن[5] أراد به التقدم الزماني، فهو عين النزاع، وبالذات مُسَلم ولا يضرنا، وأما التمسك بما يقال في العُرف من حركة اليد والمفتاح هو تَمَسُّك بالألفاظ في المعاني[6] العقلية، وبتقدير صحته فهو محمول على التقدم بالذات.

---

(١) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٢) (تحصل): في النسخة (د).

(٣) (موجبة): في النسخة (د).

(٤) (الثقيل وعن البواقي الفكر): في النسخة (ت).

(٥) (عن): في النسخة (د).

(٦) (بالمعاني): في النسخة (د).

الفصل الرابع

[في إيراد البرهان على وجه آخر] [١]

من الناس من اعتقد ذكر هذا البرهان على وجه يسقط عنه أكثر الأسئلة، وهو أن يفسر الممكن بالموجود المحتاج إلى السبب، والواجب بالموجود الغني عنه.

ويقال: لا شك في وجود موجود، فإن كان غنيًا عن السبب فهو الواجب لذاته، وإن كان محتاجًا إلى السبب فيعود الكلام فيه، وينتهي إلى موجود غني؛ لاستحالة الدور والتسلسل، وعلى هذا لا تتوجه الأسئلة المذكورة، وذلك ضعيف؛ لأنه لا بُدَّ من باقي المقدمات، وإلا جاز وُجُود موجود[٢] غني عن السبب؛ ولكن تكون حقيقته قابلة للعدم، بأن يقال: الممكن يوجد من غير سبب، والعبارات اللفظية لا تدفع المضايق العقلية، بل فائدتها في نقل البحث من مقام إلى مقام.

---

(١) هذا الفصل يقابله في الأصل الفصل الثامن، ولم يضع للخونجي عنوانـًا في تلخيصه لهذا الفصل رغم ورود عنوانـًا له في الأصل، وهو: «في إيراد هذا البرهان على وجه آخر، ويظن أن إيراده على ذلك الوجه، يوجب سقوط أكثر هذه الأسئلة عنه، وبيان أن ذلك الظن خطأ من الناس»، أورد المصنف هذا الفصل دون أن يعنون له؛ لذا اعتمدت على العنوان الذي وضعه الإمام الرازي، والذي جاء عنوانًا للفصل الثامن. ينظر: المطالب العالية، ج١ ١٣٤ وما بعدها.

(٢) - (موجود): في النسخة (ت، د).

الفصل الخامس

في امتناع الدور[1]

وبيانه من وجوه ثلاثة:

الأول: يلزم من كون كل من الشيئين[2] علة للآخر تقدم كل منهما على الآخر، والمتقدم على المتقدم على الشيء، متقدم على ذلك الشيء، فتقدم كل منهما على نفسه.

ولقائل أن يقول: تقدم العلة على المعلول بالزمان محال على ما مرَّ، والذي هو شائع في ألسنة الفلاسفة من التقدم بالعلِّيَّة، فليس له معنى مغاير لنفس العلِّيَّة، فإنه إن أريد به الترتيب السببي بين العلة والمعلول، وكون السبب مؤثرًا في الأثر،

(١) أورد المصنف هذا الفصل متصرفًا في العنوان الذي وضعه الإمام الرازي، والذي جاء عنوانًا للفصل التاسع، والذي جاء بعنوان «في إقامة البرهان على أن القول بالدور باطل». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٣٦ وما بعدها.

وقد عرف الرازي الدور في «المباحث المشرقية» بأنه: هو أن يحتاج الأول إلى الثاني، والثاني إلى الأول إما بواسطة أو بغير وساطة، وهو باطل، المباحث المشرقية، الرازي، تحقيق: د. محمد المعتصم بالله البغدادي، ج١، ص٥٩٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ص٨٩، عالم الكتب، بيروت، شرح المواقف، السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، تحقيق: محمد عمر الدمياطي، ج٤، ص١٥٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

(٢) (السببين): في النسخة (ت، د).

وحصول الأثر منه، فهو[١] نفس العلة، وإن[٢] أريد به غير ذلك فممنوع، وعلى هذا فقولنا: كل منهما متقدم على الآخر، معناه: كل منهما علة للآخر، وصار مقدم الشرطية عين تاليها، وصار بيانًا للشيء نفسه.

الحجة الثانية: لو كان كل منهما علة للآخر، وعلة العلة علة لكان كل منهما علة لنفسه.

ولقائل أن يقول: إن ادعيتم أن العلة القريبة للعلة القريبة علة قريبة، كان بيِّن الفساد، وإن أردتم أنه يلزم أن يكون علة بعيدة، والعلة البعيدة هي علة للعلة، فصار الدعوى علة العلة علة العلة، وإنه عَبَثٌ.

الحجة الثالثة: وهي الأقوى أنه يلزم افتقار كل منهما إلى الآخر، والمفتقر إلى المفتقر إلى شيء[٣] مفتقر إلى ذلك الشيء، فيفتقر كل منهما إلى نفسه، وهو محال؛ لأن المفتقر إلى الشيء محتاج إليه، والمفتقر إليه الشيء غني عنه، فيلزم كونه غنيًا عنه، ومحتاجًا إليه باعتبار واحد؛ ولأن الافتقار نسبة لا تعقل إلا بين الشيئين، فكان[٤] افتقار الشيء إلى نفسه ممتنعًا.

واحتج المجوِّزون للدور: باحتياج كل واحد من الهيولى والصورة إلى الآخر، وكذلك الجوهر والعرض وبالمضافين، فإنه يتوقف كل منهما على الآخر، وليسا

---

(١) + (في): في النسخة (د).

(٢) (العلة فإنه إن): في النسخة (د).

(٣) (الشيء): في النسخة (ت، س).

(٤) (وكان): في النسخة (ت، س).

معلولا علة واحدة؛ لامتناع صدور الأثرين عن الواحد عند الحكماء؛ ولأن العلِّيَّة والمعلولية من باب المضاف وهما معًا، فلم تكن العلة متقدمة[١] على المعلول[٢].

والجواب عن الأول: أنا لا نقول: بالهيولي والصورة والجوهر غير محتاج إلى العرض أصلًا، بل بالعكس فقط والمضافان معًا، وليس بينهما علِّيَّة، والعلة مع[٣] المعلولية، وهما إضافيان دون ذاتي العلة والمعلول، والملازمة بين الجسم وحصول الجسم في الحيز المطلق؛ إنما هو لاقتضاء الجسمِ الحصول في الحيِّز المطلق دون العكس.

---

(١) (متقدمة): على هامش النسخة (س).

(٢) + (وللملازمة بين الجسم وحصوله في الحيز المطلق): في النسخة (ت).

(٣) (مع): على هامش النسخة (س).

الفصل السادس

في إبطال التسلسل[(١)]

إذا كان كل من الممكنات علة للآخر إلى غير النهاية، لزم وجود جميع تلك العلل دفعة واحدة، لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول، وهذا المجموع ممكن لافتقاره إلى كل واحد من آحاده مع أنها ممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان فله علة، وهي إما نفس المجموع، أو داخل فيه، أو خارج عنه.

والأول: باطل؛ لأنه يلزم أن يكون غنيًا عن غيره، فيكون الممكن غنيًا عن الغير، هذا خلف؛ ولأنه يلزم افتقاره إلى نفسه، وذلك محال لما ثبت في بيان فساد الدور.

والثاني: باطل؛ لأن المؤثر في الكل مؤثر في كل من آحاده، فالمؤثر إذا كان من الآحاد كان مؤثرًا في نفسه، ويعود القسم الأول، ويكون علة لعلته، ويلزم الدور.

والثالث: فيه المطلوب؛ لأن الخارج عن جميع الممكنات، وهو موجود

---

(١) أورد الخونجي العنوان هنا كما وضعه الإمام الرازي، عنوانًا للفصل العاشر، وقد ضمَّن الخونجي هذا الفصل الفصل الحادي عشر؛ لأنه يتضمن باقي الحجج التي قدمها الإمام على إبطال التسلسل.
ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٤١ وما بعدها.
وينظر في إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية: المطالب العالية، الرازي، ج١، ص١٤١، وله أيضًا المباحث المشرقية، ج١، ص٥٩٦، وشرح الإشارات والتنبيهات، الرازي، ج٢، ص٣٤٦، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث، ص٢١، المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٩٠، شرح المواقف، الجرجاني، ج٤، ص١٦٦، شرح المقاصد، التفتازاني، ج٢، ص١١٤.

لامتناع علِّيَّة[1] المعدوم للموجود، لا بُدَّ وأن يكون واجبًا لذاته.

فإن قيل: كون تلك الجملة ممكنة يتوقف على صحة وصفها بكونها جملة وكلًا ومجموعًا، وذلك يستدعي الامتياز عن غيره، ولا ذلك إلا بالتناهي، فيلزم الدور.

سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أنه يكون تعليل المجموع منحصرًا فيما ذكرتم من الأقسام الثلاثة، بل[2] هاهنا قسم خارج عنها، وهو أن تكون تلك الجملة معللة باستناد كل واحد من آحاده إلى آخر إلى غير النهاية، وتعليل كل واحد من الأفراد بفرد آخر غير تعليل الجملة بنفسها، وبما هو داخل فيها وبما هو خارج عنها، ولم يتعلق له الغرض[3] إلا بهذا القسم، فإهمال هذا القسم، والاشتغال بإبطال أقسام أخرى لا حاجة إليها تمويه[4]، أو غفلة، ثم ما ذكرتموه ينتقض بالحوادث التي لا بداية لها ولا آخر لها، وبالنفوس الناطقة فإنها غير متناهية، وبمراتب علم الباري تعالى[5]، أي: علمه بالشيء، وعلمه بعلمه بالشيء، فإنه علم ثان إلى غير النهاية؛ ولأن صحة حدوث الحوادث لا بداية لها وبمراتب الأعداد.

والجواب عن الأول: أنا نعني بالجملة تلك الأسباب على وجه لا يخرج منها شيء، ولأنا[6] نحكم على تلك الأسباب بأنها غير متناهية، والمحكوم عليه بعدم

---

(١) (عليته): في النسخة (ت).

(٢) (بل): على هامش النسخة (س).

(٣) (العرض): في النسخة (د).

(٤) (بمؤنة): في النسخة (د).

(٥) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٦) (ولا): في النسخة (د).

التناهي ليس كل منها، بل مجموعها فأمكن وصفها بكونها مجموعًا.

ولأنا نقول: ما لا نهاية له من الأسباب موجودة، وذلك الحكم إنما هو على مجموعها لا غير.

وعن الثاني: أنا إذا عللنا الجملة باستناد كل منها إلى الآخر، فهاهنا أمران:

أحدهما: تلك[1] الآحاد وتعليل المجموع بها تعليل بنفس الجملة، أو بأجزائها، ودخل في أحد من أحد[2] الأقسام.

والثاني: الاستنادات العارضة لتلك الآحاد، وهي مفتقرة إلى الآحاد، فتعليل الآحاد بها دَوْرٌ.

ونحن نقول: سقوط هذا السؤال من الابتداء بيِّن؛ لأن المراد من كل واحد من الآحاد إن كان مجموعها كان تعليلًا للشيء بنفسه؛ وإن كان كل منها[3]، فتعليل الآحاد غير تعليل الجملة؛ لكون عليَّة الجملة بأحد الأقسام لا ينافيه تعليل الأجزاء بشيء خارج[4] عن الأقسام الثلاثة، وأما النقوضُ فالحركة الدورية، لم يوجد جملتها حتى يجب استنادها إلى علة بخلاف جملة الأسباب؛ لأن الجملة وجدت دفعة واحدة، وكذلك النقض بما لا آخر له من التغيرات، والنفوس ليس بينها

---

(١) (تلك): على هامش النسخة (ت).

(٢) (من أحد): على هامش النسخة (ت).

(٣) (منهما): في النسخة (س).

(٤) (شيء من خارج): في النسخة (د).

ترتيب[١]، ونحن ما ادعينا الانتهاء إلى مبدأ، ولا يرد عليه مراتب العلم؛ لأن له أول المراتب، وهو العلم بالشيء الذي يترتب عليه العلم بالعلم، والانتهاء إلى معلول آخر[٢]، أو مرتبة أخيرة فلم يقم عليه البرهان المذكور، وبذلك عرف الجواب عن جميع الأمثلة.

البرهان الثاني: لو تسلسلت الأسباب والمسببات إلى غير النهاية؛ لكانت جملتها ممكنة[٣] باعتبار كونها جملة، وباعتبار كل واحد من آحادها[٤]، وكل ممكن فله سبب مغاير له، فلتلك الجملة سبب مغاير لها، ولكل واحد من آحادها، والمغاير لكل[٥] الممكنات وجملتها[٦] واجب، وهذا هو الأول من غير حاجة إلى التقسيمات المذكورة.

البرهان الثالث: أن جملة تلك الآحاد ممكنة، واستناد بعضها إلى بعض أيضًا ممكن؛ لأنها أحوال اعتبارية إضافية مفتقرة إلى تلك الآحاد الممكنة، فهذه الجملة وآحادها ممكنة بذواتها وبجميع اعتباراتها ولا بُدَّ لها من مؤثر مغاير لكل واحد[٧]،

---

(١) (ترتب): في النسخة (د)، أي أن وجود النفوس ليس بينها ترتيب كالترتيب في الموجود في الأعداد.

(٢) (أخير): في النسخة (ت).

(٣) (مركبة): في النسخة (د، س).

(٤) (كل واحد منها): في النسخة (ت).

(٥) + (من كل): في النسخة (س).

(٦) (وجملة): في النسخة (ت).

(٧) (وكل): في النسخة (د).

وهو الواجب لذاته[١].

البرهان الرابع: إذا أخذنا هذا الحادث المعين من جميع علله الغير المتناهية كان جملةً واحدة، وإذا أخذنا من الجملة العاشرة لهذا الحادث بعينه مع جميع علله كانت جملة أخرى، ثم طبقنا الجملة الثانية في العقل على الأول بمعنى: أن نقَابِل الأولى من الجملة الثانية بالأولى من الجملة الأولى، والثاني بالثاني، والثالث بالثالث على الترتيب، فإن لم يظهر بين الجملتين تفاوت كان الزائد مساويًا للناقص[٢]، وإن ظهر التفاوت فيستحيل أن يكون من طرف المعلول، وذلك بأن يبقى في الزائد فضلة مع فناء الناقصة[٣]، وانتهائه إلى ما لا علة له بعده.

ومعلوم أن هذا الدليل لا يتم إلا فيما بين أجزائه ترتيب طبيعي، كما في العلل، أو وضعي كالأبعاد، ويوجد[٤] آحاد الجملة دفعة، فخرج عنه مثل: النفوس الناطقة، والحركات الماضية.

البرهان الخامس: أن عدد علل الممكن الواحد أقل من عدد علل ذلك الممكن مع علل ممكن آخر مجموعًا، وما هو أقل من غيره مُتَنَاه.

البرهان السادس: المعلول الأخير له خاصية، وهو أنه معلول وليس[٥] بعلة،

---

(١) – (لذاته): في النسخة (ت، د).

(٢) (للناقض): في النسخة (د).

(٣) (الناقضة): في النسخة (د).

(٤) (كالإنفاد ويؤخذ): في النسخة (د).

(٥) (ليس): في النسخة (د).

والعلة الأولى لو ثبت لها[١] خاصية، وهو أنها علة وليست[٢] بمعلولٍ، والوسط له خاصية، وهو أنه علة لما تحته، ومعلول لما هو فوقه، فلو ذهبت[٣] العلل إلى غير النهاية، كان الكل في حكم الوسط؛ لأن المجموع علة للمعلول الأخير، وذلك المجموع معلول أيضًا لكون كل واحد من آحاده معلولًا، وحينئذ يقال: إن[٤] استند هذا المجموع إلى طرف فهو المطلوب، وإلا استغنى الوسط عن الطرف، وما لم يستند إلى غيره فهو طرف لا وسط، فالوسط ليس بوسط هذا خلف.

البرهان السابع: الممكن ما لم يصر واجب الوجود عن سببه لم يوجد، فإذن وجوده تابع لوجود السبب، فلو كان الجميع ممكنًا كان جميعها تابعة، وحصول التابع بدون المتبوع محال، فإذن لا بُدَّ من موجود ليس بتابع لغيره، وهو الواجب بذاته[٥].

البرهان الثامن: الممكن لا يصلح أن يكون مؤثرًا في الشيء لاقتضاء ماهيته[٦] قبول الوجود والعدم، فلو اقتضى وجود أثر آخر لكان مبدءا للأثرين[٧]، وهو محال،

---

(١) (له): في النسخة (س).

(٢) (على ليست): في النسخة (د).

(٣) (ذهب): في النسخة (ت، س).

(٤) (إذ): في النسخة (د).

(٥) – (بذاته): في النسخة (د).

(٦) (لاقتضائه ماهية): في النسخة (ت، د).

(٧) (لأثرين): في النسخة (ت).

فإذن الممكنات مفتقرة إلى المؤثر، والمؤثر ليس بممكن فهو واجب لذاته[١]، فلو[٢] قيل: جاز كون الممكن مركبًا، فقابليته بأحد الجزئين ومؤثريته بالآخر، فعلى هذا الذي هو قابل ليس بمؤثر، والذي هو مؤثر ليس بقابل.

البرهان التاسع: الإمكان علة للحاجة إلى المؤثر، فإما أن يُحوجَ إلى مؤثر غير معين، وذلك مُحَال؛ لأن ما لم يتعين لم يوجد في الخارج، فيستحيل توجه الحاجة نحوه في الخارج، وإن كان إلى مؤثر معين افتقر كل الممكنات بأسرها إلى ذلك المعين، ويلزم أن لا يكون ذلك المعين ممكنًا، وإلا افتقر إلى نفسه فهو إذن[٣] واجب، وهذا برهان حسن في إثبات واجب الوجود لذاته.

فإن قيل: جاز أن يكون كل واحد من الممكنات محوجًا إلى السبب من حيث هو السبب، والسببية أمر متعين مشترك بين تلك الأسباب، وإن اختلفت بالذات.

قلنا: يستحيل أن يكون احتاج الممكن إلى سببه لمؤثريته؛ لأنه إضافي متأخر عن وجود المؤثر والأثر، فيستحيل أن يكون هذا الاعتبار مؤثرًا، بل ذات المؤثر من حيث هي.

البرهان العاشر: كل ممكن موجود[٤]؛ لأن وجوده غير ماهيته، لقبول ماهيته الوجود والعدم، فالماهية الموجودة مركبة من الوجود والماهية، ولا شيء من

---

(١) - (لذاته): في النسخة (د).

(٢) (فإن): في النسخة (س).

(٣) - (إذن): في النسخة (ت، د).

(٤) (مركب): في النسخة (ت).

المركب بمؤثر؛ لأنه إما أن يكون كل[1] واحد من الجزئين مستقلًا بالتأثير؛ حتى يلزم اجتماع علتين مستقلين على المعلوم الواحد، أو المستقل أحدهما، فالعلة ليست إلا ذلك الجزء[2]، فالعلة ليست بمركبة، وإن لم يكن واحد منهما مستقلًا بالتأثير، فإن لم يحصل بعد الاجتماع حالة زائدة، امتنع استقلال المجموع بالتأثير، وإن حصلت عاد الكلام في المقتضى لتلك الحالة الزائدة، وتمر إلى غير النهاية.

وقد يُظَن توجه النقوض في الظاهر على ذلك، وهي مندفعة عند التحقيق، وهذه الوجوه الثلاثة الأخيرة مأخذها واحد، وهي أن المؤثر لا يجوز أن يكون ممكنًا.

ونحن نقول: بأنها ضعيفة، وقد ذكرنا ضعفها في كتابنا المسمى: «**بينابيع**[3] **الحكمة**»[4].

---

(١) - (كل): في النسخة (د).

(٢) - (الجزء): في النسخة (ت).

(٣) (ينابيع): في النسخة (د).

(٤) لم أقف للمصنف على كتاب بعنوان: ينابيع الحكمة.

الفصل السابع

في إيراد سؤال على الدليل المذكور وجوابه[(١)]

فنقول: إحدى المقدمات الخمس[(٢)] التي ذكرتم في ابتداء الباب أنها يحتاج إليها في إثبات العلم بالصانع باطلة؛ لدلالة الحادث اليومي على ذلك.

بيانه: أن الحادث المعين إن حدث بلا سبب بطل افتقار الممكن إلى سبب، وإن كان له سبب حادث، فإما أن يكون معه، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وإن كان سببه قبله بمعنى: أن كل حادث مسبوق بحادث فهو[(٣)] فاعله، فينسد عليكم باب إثبات الصانع والتسلسل على التعاقب لا يمكن نفيه؛ لأنه واقع عند الحكماء، وإن كان السبب قديمًا، وكان تامًا في الأزل في مؤثريته كان وقوعه في هذا الوقت بدلًا عن وقوعه قبله لا لمؤثر، فقد وقع الممكن لا لمرجح، وإن حدث معه بعض ما يؤثر في

---

(١) تصرف الخونجي في عنوان الفصل، فقد جاء في الأصل عند الرازي: «في إيراد سؤال على القائل المذكور في إثبات واجب الوجود لذاته، وتحقيق الجواب الحق عنه». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٥٨ وما بعدها. وينظر في أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح: المطالب العالية، الرازي، ج١، ص٧٤ وما بعدها، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج١، ص٢٩٢، شرح الإشارات والتنبيهات، الرازي، تحقيق: د. على رضا نجف، ج٢، ص٤١٧، انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، طهران، ١٣٨٣ هـ، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث، ص٩٦، شرح المقاصد، التفتازاني، ج١، ص٤٩٢.

(٢) (الخمسة): في النسخة (س).

(٣) (هو): في النسخة (س).

مؤثريته يعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور، أو التسلسل.

وأجاب الفلاسفة عن هذا: بما يناسب مذهبهم، والمتكلمون بما يناسب مذهبهم، أما الفلاسفة فقد قالوا: بأن السبب قديم، إلا أن فيضان الأثر عنه مشروط بشرط حادث، وقبل[١] كل حادث حادث يشترط انقضاء السابق، لحصول اللاحق من المؤثر التام كالثقل الموجب للنزول؛ فإنه هو الموجب لجميع أجزاء تلك الحركة؛ إلا أن صدور تلك الحركة من كل حد من حدود المسافة، مشروط بالحركة السابقة وانتهاء الجسم بها؛ إلى[٢] ذلك الحد من غير تغير في النقل.

وأما المتكلمون فقد أجابوا عنه: بأن هذا السؤال صعب على الفلاسفة؛ لأن من جملة مقدماته تجويز التسلسل على التعاقب، ونحن لا نقول به؛ فلا يرد علينا.

قال السائل الأول: جواب الفلاسفة ضعيف من وجوه:

الأول: أن التقسيم لا يندفع بما ذكروه، فإن مجموع الأمور المعتبرة في وجود هذا الحادث إن وجد في الأزل؛ لزم الترجيح من غير مرجح، وإن كان ذلك المجموع حادثًا بلا سبب أو سبب موجود معه حتى يلزم الدور والتسلسل[٣]، أو قبله حتى يلزم جواز إسناد المعلول الحاضر إلى علة وسبب وجوده[٤] قبله، وكل ذلك يُبطل الدليل المذكور.

---

(١) (وقيل): في النسخة (د).

(٢) (لكن): في النسخة (ت، د).

(٣) (أو التسلسل): في النسخة (س).

(٤) (موجود): في النسخة (ت، س).

الثاني: أنه حينئذ يكون المؤثر القديم لا يكون مؤثرًا في هذا الحادث عند الحادث الذي قبله، وعند اقتضائه يصير مؤثرًا، ومؤثريته حكم حادث، إما بسبب عدمي، فيلزم كون المعدوم علة للموجود، أو بسبب وجودي، وهو إما هذا[١] الحادث الذي هو[٢] أثره، فيلزم الدور، أو غيره فيلزم التسلسل، أو لا لسبب، وقد عاد المحذور.

الثالث: أنه لا سبب لزوال السابق، إلا طريان اللاحق، فتعليل طريان اللاحق[٣] بانقضاء السابق دور.

وجواب المتكلمين ضعيف أيضًا من وجهين:

الأول: أن ما ذكروه لا يندفع به التقسيم المذكور، فإن العلة التامة الجامعة للشرائط لهذا الحادث، إما أزلية، أو حادثة، وعلى كل[٤] تقدير لزم أحد المحذورات المذكورة.

الثاني: أن صحة حدوث الحوادث لا بداية لها على ما ستعرفه في كتاب القدم والحدوث، فإذن لا بُدَّ للمتكلمين من الاعتراف بحوادث لا بداية لها، فلم يصح الجواب المبني على نفس ذلك، وأجابت الفلاسفة: بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية، وأما كلام المتكلمين فسنذكره على الاستقصاء في كتاب القدم والحدوث.

---

(١) + (ثم): في النسخة (د).

(٢) - (هو): في النسخة (د).

(٣) (فتعليل طريان اللاحق): على هامش النسخة (س).

(٤) (أو حادثة على): في النسخة (د).

الفصل الثامن
في حكاية شبهات مذكورة
على إثبات واجب الوجود[١]

الأولى: لو وجد موجود قائم بنفسه فله ذات، والموجودات بأسرها[٢] تشترك في الذات؛ لما مرَّ في نفي افتقار الممكن إلى المرجح، وحينئذ يصح عليه ما يصح على الممكنات من جواز العدم ويصير ممكنًا، هذا خلف.

الثانية: لو وجد موجود واجب، كان وجوبه إما نفس ماهيته، وذلك محال؛ لأنه يعلم كل واحد تصور الوجوب دون الذات[٣]، ولإفادة قولنا[٤]: الواجب؛ واجب، ولما ثبت في المنطق من كون الوجوب جهة، وأنها كيفية تربط[٥] المحمول بالموضوع، وإما جزءا من حقيقته، وذلك يوجب تركيب حقيقته وإمكانها، وإما أن

---

(١) تصرف الخونجي تصرف بسيط في العنوان، ويدور الفصل حول ذكر خمس شبهات يتمسك بها المنكرين لوجود موجود واجب الوجود بذاته، والجواب على هذه الشبهات، وقد لخص الخونجي هذه الشبهات، على نحوٍ حسن، ولكنه في الجواب عن الشبهات كان له تدخلٌ ما، فقام بدمج جواب الشبهتان الثانية والرابعة معًا في جواب واحد، بينما الرازي أفرد لكل شبهة جوابًا. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٦٤ وما بعدها.

(٢) (بأسره) في النسخة (ت).

(٣) + (ولا): في النسخة (ت).

(٤) + (الذات واجبة دون قولنا): في النسخة (س).

(٥) (ترتبط): في النسخة (ت).

يكون خارجًا لاحقًا، وما هذا شأنه ممكن واجب بالغير قبل أن يوجد، فقبل[١]: هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية.

الثالثة: لا جائز أن يكون وجود[٢] واجب الوجود نفس ماهيته، وإلا شارك سائر الموجودات في الماهية لمشاركته إياها في الوجود، ولا جائز أن يكون غير ماهيته، وإلا لكان وصفًا لتلك الماهية، ومتأخرًا عن وجود تلك الماهية لتأخر المعلول عن العلة بالوجود، فيتأخر[٣] الوجود عن نفسه.

الرابعة: لو وجد الواجب لكان مركبًا؛ لأن وجوب وجوده يُغَاير ذاته لصحة اتصاف وجوده بالوجوب، فواجب الوجود عبارة عن تلك الذات مع وجوب الوجود، ولزم التركيب المستلزم للإمكان، هذا خلف.

الخامسة: واجب الوجود يفتقر إلى الزمان؛ لوجوب دوامه، ولا معنى للدوام إلا وجوده في الماضي والحاضر والمستقبل[٤]، والوجود في زمان معين موقوف على ذلك الزمان، فافتقر الواجب إلى الغير، وافتقر إلى الممكن؛ لكون الزمان ممكنًا لتركبه[٥] من أجزاء منقضية.

فإن قيل: إنا لا نقول: إلا أنه موجود لا يقبل العدم، ولا يتعرض إلى وجوده،

---

(١) (فقيل): في النسخة (د).

(٢) (وجوب): في النسخة (ت).

(٣) (فتأخر): في النسخة (ت، د).

(٤) (المستقبل): في النسخة (د).

(٥) (لتركيبه): في النسخة (ت، د).

في[1] الأزمنة الثلاثة.

قلنا: لا بُدَّ من الحكم بوجوب وجوده في الأزمنة الثلاثة؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ما لا يوجد لا في الحال، ولا في الماضي ولا في المستقبل، استحال أن يقال: هو[2] موجود، وَمَنْعُ ذلك مكابرة محضة.

والجواب عن الأولى[3]: منع تساوي الذوات، والدليل المذكور فيه من صحة تقسيم الذات إلى الواجب والممكن يقتضي تساوي الصفات أيضًا لصحة تقسيم[4] الصفة إلى الكمية والكيفية وغيرها، فلزم أن يقال: إن[5] تساوي الموجودات بذواتها وصفاتها، وارتفع[6] الامتياز.

وعن الثانية والرابعة: منع كون الوجوب صفة ثبوتية.

وعن الثالثة: يعرف بالبحث المستقصي[7] في مسألة كون وجوده نفس الحقيقة، أم غيره.

وعن الخامسة: لو افتقر واجب الوجود إلى زمان دائم، لكان ذلك الزمان أيضًا

---

(١) (ففي): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص١٦٧.

(٢) (إنه): في النسخة (س).

(٣) (الأول): في النسخة (ت). (الجواب عن الأول) في النسخة (س).

(٤) – (تقسيم): في النسخة (ت، د).

(٥) – (إن): في النسخة (د).

(٦) (ارتفع): في النسخة (ت، س).

(٧) (بالمستقصي): في النسخة (ت، د).

دائمًا، فيفتقر إلى زمان آخر، ولزم التسلسل.

ونحن نقول: هذا الجواب[١] ضعيف؛ فإنه لا يضر الخصم ذلك، بل نقول: لو وجد الواجب افتقر إلى زمان دائم، وافتقر ذلك الزمان إلى زمان آخر، ولزم التسلسل، ولزومه من فرض الواجب[٢]، بل الجواب عن ذلك بمنع[٣] افتقار الواجب إلى الزمان، وامتناع وجوده بدون الشيء لا يوجب افتقاره إليه[٤].

(١) (الجواز): في النسخة (د).

(٢) (الجواب): في النسخة (د).

(٣) (يمنع): في النسخة (د).

(٤) هنا يستدرك المصنف على شيخه الرازي، فيرى أن التسلسل يلزم عن الجواب الذي قدمه الرازي على الشبهة الخامسة، وربما لم يلحظ المصنف أن الإمام الرازي قد كتب في عرضه للشبهة: بأن واجب الوجود لذاته هو: موجود لا يقبل العدم، ومن ثم يصبح اعتراضه في غير محله. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٦٧.

الفصل التاسع

في كون هذا العالم المحسوس ممكنًا لذاته[١]

بعد ثبوت القول بواجب الوجود، يحتاج إلى بيان أن هذا العالم المحسوس ممكن لا واجب، حتى يثبت استناد هذا العالم المحسوس إلى صانع واجب الوجود.

وبيانه من وجوه:

أحدها: أن كل جسم مركب من الهيولي والصورة، وهما يستدعيان علة أخرى لتلازمهما[٢] في الوجود دون الماهية مع امتناع استقلال أحدهما بعلته الأخرى[٣]، واستناد كل شيئين هذا شأنهما إلى علة واحدة، فكل جسم مركب من الهيولي والصورة، وهما ممكنان، وكل مركب ممكن لافتقاره إلى أجزائه، وكل[٤] جسم ممكن باعتبار ذاته وباعتبار أجزائه، والاستقصاء في هذه المقدمات تقريرًا[٥]

---

(١) يقابل هذا الفصل الفصل الرابع عشر في الأصل، وقد استدل الرازي في هذا الفصل بثماني حجج على أن هذا العالم المحسوس ليس واجب الوجود لذاته، وقد لخص الخونجي هذه الحجج جميعها. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٧٠ وما بعدها.

(٢) (لتلازمها): في النسخة (د).

(٣) (لتلازمهما في الوجود دون الماهية مع امتناع استقلال أحدهما بعلته الأخرى): على هامش النسخة (س).

(٤) (فكل): في النسخة (ت، س).

(٥) (تقرير): في النسخة (ت).

واعتراضًا في كتاب الهيولي.

الثانية: كل جسم فوجوده غير ماهيته، بالدليل الدال على مغايرة وجود الممكنات لماهيتها بعينه، والواجب يستحيل أن يكون وجوده نفس ماهيته، ونحن نذكر هذه المسألة على الاستقصاء.

الثالثة: واجب الوجود يمتنع أن يكون أكثر من واحد بالدلائل الدالة على التوحيد، والأجسام كثيرة[١] بالمشاهدة فهي ممكنة جزمًا.

الرابعة: الأجسام مشتركة في الجسمية، فإما أن يكون تعين[٢] كل منها علة للجسمية، وهو محال؛ لأن التعين نعت[٣] للجسم، والنعت[٤] ليس علة للمنعوت، أو بالعكس، فيلزم أن يكون العام مستلزمًا للخاص، وهو محال، أو لا يكون أحدهما علة للآخر، فاجتماعهما معلول علة منفصلة، فكل جسم معين معلول فهو ممكن.

الخامسة: كل جسم ينقسم بناءً على نفي الجزء، فهو مركب، فهو ممكن.

السادسة: الماهيات مقتضية للصفات، فلو اقتضت وجوب الوجود لصدر عن الواجب أثران.

---

(١) (كبيرة): في النسخة (د).

(٢) (بعين): في النسخة (د).

(٣) (بعث): في النسخة (د).

(٤) (والبعث): في النسخة (د).

السابعة: كل جسم مختص بعرض معين، وحيز معين[١] يمتنع[٢] خلوه عنهما، وليس ذلك للجسمية المشتركة، بل لأمر منفصل، وما يستحيل خلوه عما هو بسبب منفصل، مفتقر إلى سبب منفصل، فهذه السبعة على طرائق[٣] الفلاسفة.

الثامنة[٤]: على طرائق[٥] المتكلمين، أن الأجسام محدثة على ما سيأتي، فهي ممكنة جزمًا.

---

(١) - (معين): في النسخة (د).

(٢) (ممتنع): في النسخة (د).

(٣) (طريق): في النسخة (ت).

(٤) (والثامنة): في النسخة (س).

(٥) (طريقة): في النسخة (ت).

الفصل العاشر

في الاستدلال على وجود الإله من إمكان الصفات[(١)]

ومداره على تماثل الأجسام، وهو مطلوب صعب[(٢)]؛ لأن الصفات مع اختلافها بحقائقها مثل السوادية والبياضية وغير ذلك، لما كانت متساوية فكذلك حال الاستواء في الأجسام في الجسمية مع اختلافها بحقائقها، ولا سيما على رأي من يجعل الجسمية والمقادير من الأعراض، فإنه يجوِّز[(٣)] اختلاف الذوات الملزومة مع استواء الصفات اللازمة.

والذي حصَّلناه في هذا الباب: أن الأجسام متساوية بالجسمية والحجمية والتحيز، فإن اختلفت بشيء آخر، فإما أن يكون ما به الاشتراك صفة لما به الاختلاف، أو بالعكس، أو لا يكون واحد صفة للآخر، والقسم الأول باطل؛ لأن ما به الاختلاف إن لم يكن متحيزًا، فهو محال؛ لأن حلول ما هو متحيز وحجم فيما ليس بمتحيز ولا حجم، محال بالضرورة، وإن كان متحيزًا يلزم التناقض؛ لأن التحيز والحجمية[(٤)] المشتركة مخالف للذي ليس بمشترك، فما ليس بمشترك[(٥)]

---

(١) الفصل العاشر في التلخيص يقابله في الأصل الفصول الخامس عشر حتى السابع عشر، فقد دمج الخونجي الفصول الخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر في الفصل العاشر في تلخيصه ينظر: المطالب العالية، ج١، ص١٧٧ وما بعدها.

(٢) (ضعيف): في النسخة (د، س).

(٣) + (مع): في النسخة (ت، د).

(٤) (والجسمية): في النسخة (د).

(٥) – (فما ليس بمشترك): في النسخة (د).

يستحيل أن يكون له حجمية وتحيز وامتداد في الجهات، وقد فرضناه متحيزًا هذا خلف.

وأما القسم الثاني: ففيه المطلوب؛ لأن[1] الأجسام حينئذ متحدة بالماهية مختلفة بالصفات.

وأما الثالث: فهو محال؛ لأن جسم النار مخالف لجسم الماء بالضرورة، إما في ذاتيهما، أو في صفة من الصفات، فالقول بأن الجسمية المشتركة بينهما، وما به الاختلاف موجودان لا تعلق لأحدهما بالآخر، وليس أحدهما صفة للآخر مكابرة، وأيضًا فتقدير صحته فالمقصود منه حاصل؛ لأن الحجميات والجسميات حينئذ تكون ذواتًا قائمة بأنفسها متماثلة، وما صح على أحد المثلين صح على الآخر، فصح على جسمية الفلك الاتصاف بما يتصف به جسمية النار، وبالعكس، وهذا برهان قاهر في تماثل الأجسام.

احتج المخالف بوجوه:

أحدها[2]: أنه لو كانت الأجسام متماثلة لكان اختلافها بالتعين، فيلزم كون التعين زائدًا على الماهية، وهو باطل لوجهين:

الأول: أن التعينات مشتركة في التعين[3]، ويمتاز كل منها بخصوصيته، ويكون للتعين تعين آخر، ويلزم التسلسل.

---

(١) (لأنه يكون): في النسخة (ت، س).

(٢) (الأول): في النسخة (د).

(٣) - (في التعين): في النسخة (ت، س).

الثاني: أن علة التعين، لا يجوز أن تكون الذات المشتركة؛ لاستحالة علِّيَّة العام للخاص، ولا لأمر مباين[١]؛ لأن نسبته إلى جميع الأجسام متساوية، فلا تختلف فاعليته لتعين شيء منها إلا لاختلاف القوابل، ويلزم أن يكون للجسم قابل ومحل، وقد أبطلتم ذلك، وإن كان اختصاص كل جسم بنفسه لا لأمر وقع الممكن لا لمرجح، وأما إذا قلنا: إن الأجسام متماثلة في الجسمية متخالفة بحقائقها، والتعين ليس زائدًا على الحقيقة اندفع ذلك.

الثانية: لو تماثلت الأجسام بالماهية، لكان اختصاص الجسم المعين بصفة معينة، لا يكون لحقيقته ولا لصفة قائمة بالحقيقة؛ لأن تلك الصفة لو كانت مشتركة لزم الاشتراك في الصفة الأولى، وهو محال، وإن كانت مختصة عاد الكلام فيها، ولزم التسلسل، ولا يجوز أن يكون الفاعل المباين؛ لأن نسبته إلى جميع الأجسام والصفات متساوية، فتخصيصه بعض الأجسام ببعض الصفات ترجيح من غير مرجح.

والجواب عن الأولى[٢]: أن يقال: إذا اتصف الجسم بالتعين، صار كل منهما علة لتعين الآخر حتى ينقطع التسلسل، أو يقال: التعين وإن كان زائدًا قيد عدمي، فيستغني[٣] عن العلة.

وعن الثانية: أن الفلاسفة يقولون: اتصاف الجسم بكل صفة جاز أن يكون من المباين، واقتضاؤه الاتصاف بالصفة اللاحقة مشروط بإعداد السابقة، والمتكلمون

(١) (مباين): على هامش النسخة (ت).

(٢) (الأول): في النسخة (س).

(٣) (يستغني): في النسخة (ت).

يجوِّزون تخصيص الفاعل المختار بعض الأجسام[1] بصفة معينة من غير مُرَجح، فثبت استواء الأجسام في تمام الماهية، فاختصاص كل منها بصفة معينة لا يجوز أن يكون إلا[2] لسبب، وليس للذات المشتركة، ولا لأمر حال فيها، وإلا يجب الاختصاص بذلك الحال أيضًا، ويعود التقسيم ولا بما يكون محلًا للذات، لما علم من امتناع خلو الأجسام من محل، فتعين أن يكون لأمر مباين، وذلك المباين إن كان جسمًا، عاد الكلام في سبب اختصاصه بهذا الاقتضاء، فتعين أن يكون موجودًا[3] مجردًا.

وقال المتكلمون: ذلك الموجود المجرد، لا يجوز أن يكون موجبًا بالذات؛ وإلا لتساوت نسبة جميع الأجسام إليه، وامتنع[4] تخصيصه لبعض الأجسام بصفة دون البعض، فهو فاعل مختار.

واعلم أن هذا الدليل لا يفي بالغرض؛ إلا بالعود إلى الطريقة الأولى؛ لأن الموجود المباين المقتضي للصفات جاز أن يكون ممكنًا، فيحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل، وافتقار ذلك الممكن إلى علةٍ، ووجود العلة مع المعلول، وذلك أيضًا لا يدل على وجود إله قادر فاعل مختار مدبر للأجسام، بأن يقال: جاز بأن الواجب يكون موجبًا بالذات، ويصدر منه موجود مختار يدبر هذه الأجسام، ويخصصها بالصفات، فلم يلزم[5] كون المبدأ الأول فاعلًا مختارًا، وأيضًا فهذا الدليل لا يدل

---

(١) + (منها): في النسخة (ت).

(٢) (لا): في النسخة (د).

(٣) - (موجودا): في النسخة (ت، س).

(٤) (فامتنع): في النسخة (ت، س).

(٥) (يزل): في النسخة (ت).

على حدوث ذوات الأجسام، ولا إمكان ذواتها، فجاز أن تكون واجبة لذواتها، وإله العالم يركب العلم الأعلى والأسفل منهما، فهذا مما يجب التنبيه عليه في معرفة هذا الدليل.

فإن قيل: الكلام عليه من وجوه:

الأول: لا نسلم أن المتساويات في الماهية يجب استواءها في الصفات؛ لجواز أن يكون التعين في أحد الجانبين داخلًا في المقتضى، أو في الجانب الآخر مانعًا.

الثاني: أن ذلك ينتقض بأن البقاء يمتنع على الجسم حال الحدوث دون حال البقاء، والحدوث بالعكس، والاختلاف بين الشيء الواحد في زمانيين متغايرين أقل من الاختلاف بين فردي النوع الواحد؛ ولأن الوجود في الواجب والممكن واحد لما[1] تعرفه من الدليل مع امتناع اتصاف وجود الواجب بصفات الممكن وبالعكس، وكذلك الذوات متحدة في كونها ذاتًا مع امتناع تبدل ذات الجوهر بالعرض وبالعكس، وكذلك يمتنع بقاء الحيوانية التي في الفرس بالحمار مع استواء حيوانية الحمار والفرس في الحقيقة؛ ولأن الجسم حال حدوثه مقدور دون حال بقائه.

الثالث: لم لا يجوز أن يكون الاختلاف لما يحل في الجسم؟.

قوله: يلزم التسلسل.

قلنا: لا نسلم امتناع التسلسل.

الرابع: لم لا يجوز أن يكون ذلك لاختلاف القوابل؟.

---

(١) (بما): في النسخة (د).

قوله: الأجسام لا تحل في محل.

قلنا: الكلام عليه مستقصى في كتاب الهيولي.

الخامس: لم يلزم أن يكون المباين[١] مختارًا؟ والذي ذكرتم في الموجب بالذات لازم في المختار؛ لأن نسبته إلى الجميع[٢] على السوية، فتخصيصه البعض بصفة دون صفة، ترجيح من غير[٣] مرجح.

والجواب عن الأول: أن التعين قيد عدمي؛ وإلا عاد الكلام في اختصاص كل جسم بما له من التعين، فلا يجوز أن يكون جزءا من المقتضى.

وعن الثاني: أن الحدوث والبقاء ليسا ثبوتيين؛ وإلا لكان الحدوث حدوثًا بحدوث ثان، والبقاء باقيًا ببقاء ثان، ولزم التسلسل واختلاف بين وجودي الواجب والممكن لاختلاف القوابل، وهي الموصوفات، والجسم لا يجوز أن يكون حالًا في شيء، والتسلسل باطل لما مرَّ، والنقوض مندفعة.

قوله: ما ذكر في الموجب وارد في المختار.

قلنا: الكلام في ذلك مستقصى في كتاب القدم والحدوث.

واعلم أن المقدمة القائلة[٤]: بتماثل الأجسام مقدمة شريفة عظيمة المنفعة في

---

(١) (التباين): في النسخة (ت).

(٢) (الجمع): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص١٩٠.

(٣) – (غير): في النسخة (د).

(٤) (القابلة): في النسخة (د).

أصول الدين؛ لأن المتكلمين يُفَرِّعُونَ عليها إثبات الإله تعالى[١] على ما مرَّ، والنبوات وأحوال القيامة لدلالتها على إمكان خرق السماوات، وتكوّر[٢] الشمس والقمر.

واعلم أن العلماء استعملوا هذه الطريقة في الفلكيات والعنصريات، فقالوا: اختصاص كل فلك بمقدار معين، دون الزائد عليه والناقص عنه، أمر جائز، وكذلك اختصاص كل منهما بحركة معينة في السرعة والبطيء[٣]، وجهة معينة ووضع معين، مثل: كون فلك الشمس رابعًا، وفلك القمر تابعًا دون العكس، واختلاف الأجزاء بكون بعضها داخلًا، والآخر خارجًا، على تقدير القول بالجزء، واختلاف جانبي[٤] المتمم في الرقة والثخن، واختصاص كل برج لطبيعة بذوات، وكذلك اختصاص كل كوكب بلون خاص، وطبيعة معينة، وفلك خاص دون ما عداه، وفي موضع معين منه دون سائر المواضع، وكذلك اختصاص كُرَة العالم بموضع معين من جملة الخلاء[٥] لا نهاية له على تقدير القول به، واختصاص الأفلاك بصورتها الفلكية، وكل واحد من العناصر بصورته العنصرية الخاصة، واختصاصه بموضع معين[٦]

---

(١) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٢) (وتكون): في النسخة (د).

(٣) (والبطؤ): في النسخة (س).

(٤) (جانب): في النسخة (ت).

(٥) + (التي): في النسخة (س).

(٦) - (معين): في النسخة (س).

من ذلك الخلاء[(١)(٢)] لارتكاز فلك التدوير فيه، واختلاف سطحي الفلك بالتقعر والتسطح، وكذلك اختصاص الفلك بالحركة والأرض بالسكون، كل ذلك أمور جائزة مفتقرة إلى مخصص ليس بجسم ولا بجسماني؛ ولأن فلك عُطارد لما جاز أن يماس فلك القمر بمقعرها، جاز أن يماس بمحَدّبها، وذلك يقتضي إمكان وقوع الخرق.

ونحن نقول: بأن الصفات التي تختص بها بعض الأجسام دون البعض لا تتناهى، فيتعدد[(٣)] هذا النوع من الاستدلال بحسب تَعَدُدها.

فإن قيل: ذلك بأن حصول السماوات والعناصر والمواليد جاز أن يكون على ما يقوله ديمقراطيس[(٤)]:

---

(١) (موضع من فلك الخارج للمركز): في النسخة (ت).

(٢) (واختصاص موضع معين من ذلك خارج): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص١٩٢ - ١٩٤.

(٣) (فتعدد): في النسخة (د).

(٤) **ديمقراطيس**: أو ديموقريطس هو فيلسوف يوناني ولد في أبديرة، تراقيا (٤٦٠ ق.م - ٣٧٠ ق.م)، كان أحد الفلاسفة المؤثرين في عصر ما قبل سقراط وكان تلميذًا للفيلسوف ليوكيبوس، الذي صاغ النظرية الذرية للكون. ورث من والده أموال طائلة، واستنفذ أمواله في الرحلات التي كان مولعًا بها، وزار مصر وتعلم الرياضيات من العلماء المصريين، ثم ذهب إلى بلاد فارس، ثم إلى الهند، وحاور الفلاسفة العراة فيها، ثم عاد إلى أثينا وقابل سقراط وتعرف عليه. ينظر: ديموقريطس، فيلسوف الذرة وأثرة في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، د.علي سامي النشار وآخرين، ص٣ - ١٠٥، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٢م.

من أن[١] أصل العالم أجزاء غير متجزئه[٢]، كرية متحركة من الأزل إلى الأبد في الخلاء الذي لا نهاية له؛ إلا أنه ليس استقرارها في حيز أولى من غيره مع بساطتها وبساطة أجزاء الخلاء، ثم إنه أيضًا[٣] تصادمت في حركاتها فَالْتَوَتْ، واعتمد البعض على البعض وحصل منها الأفلاك، وكان جوف[٤] الفلك مملوءا من تلك الأجزاء فيسخن ما قرب منها بحركة الفلك عليه، وكثف ما بعد فحصلت هذه العناصر، وتكون منها المواليد، فما[٥] لم يبطل هذا المذهب لم يلزم الاستناد إلى الفاعل المختار.

وأبطل أرسطو هذا المذهب بما بين استحالة حركة الجسم وأجزائه لذاتها؛ ولأن تلك الأجزاء لما تساوت نسبتها إلى جميع الجهات والأحياز، لم تكن حركتها إلى جهة أولى منها إلى غيرها، فكان يجب سكونها.

والمتكلمون نفوا ذلك باستحالة حركات لا بداية لها[٦]، وأيضًا فالدليل على

---

(١) (أن): على هامش النسخة (س).

(٢) (متحيزة): في النسخة (ت).

(٣) (أيضا): على هامش النسخة (س).

(٤) (خوف): في النسخة (د).

(٥) (مما): في النسخة (ت).

(٦) يرى الإمام الجويني أن إثبات الأصل الرابع لدليل حدوث العالم يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها، والاعتناء بهذا الركن حتم، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة. ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، أ. علي عبدالمنعم عبدالحميد، ص٢٥، مكتبة الخانجي القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م. ويقول أيضا: =

بطلان ذلك أنه يلزم حينئذ أن تكون الأفلاك أقل شرفًا من تكون المواليد.

الثالثة: لكون الأول اتفاقيًا، وكون الثاني أصليًا جوهريًا؛ ولأن جسم الفلك لو جعل ما يحيط به حارًا، إما أن يكون بأن يتسخن ويسخن ما يجاوره، وذلك باطل؛ لأن الفلك ليس بحار، أو بتحريكه ما يُحِيطُ به، وذلك باطل؛ لأن سطح الفلك أملس، وسطح النار أملس، فلا يحرك أحدهما الآخر[1]؛ لأنه يلزم أن تجعل النار أيضًا ما تُحيط به نارًا، وهكذا حتى ينقلب الكل نارًا.

= والدليل على استحالة حوادث لا أول لها: أن حقيقة الحادث ما له أول، وإذن كان حقيقة كل حادث أن يكون له أول، فبأن كثرة الحوادث لا تخرج عن حقيقتها فيكون للكل أول، وهذا كالجوهر فإن حقيقة الجوهر كونه متحيزًا، فبالكثرة لا يخرج عن حقيقته، ويكون الكل متحيزًا، فكذلك ههنا إذا ثبتت الأعراض، وثبت حدوثها وثبت استحالة تعري الجواهر عنها، وبطل قول الدهري: بأن الحوادث لا أول لها، فيترتب على ذلك أن الجواهر لا تسبق الأعراض الحادثة، وما لا يسبق الحادث حادث على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر وافتكار. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، الجويني، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، ص٩٠.

(١) (للآخر): في النسخة (د).

الفصل الحادي عشر

في الاستدلال بحدوث الذوات[(١)]

قال جمهور العلماء: كل جسم محدث، وكل محدث فله فاعل، والصغرى مسألة مستقلة، وأما الكبرى ففيه طريقان:

أحدهما: أن كل محدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر على ما مرَّ بيانه[(٢)] أن كل محدث فهو ممكن؛ لأن الممكن حقيقته قابلة للعدم، وإلا لم يكن معدومًا في الماضي، وقابلة للوجود، وإلا لما وجد في الحال، ولا معنى للمكن إلا هذا.

فإن قيل: لا نسلم أن كل محدث ممكن، ولم لا يجوز أن يكون واجب العدم لذاته في الزمان الأول، وواجب الوجود لذاته في الزمان الثاني[(٣)]، ويدل على جواز هذا الاحتمال وجهان:

الأول[(٤)]: أن العرض السيال، مثل: الحركة والزمان، يمتنع بقاؤه، فهو جائز

---

(١) جاء العنوان في كتاب المطالب: «في العلم بوجود الإله تعالى بناء على التمسك بحدوث الذوات».
وقد دمج الخونجي في الفصل الحادي عشر الفصول الثامن عشر والتاسع عشر والعشرون؛ وذلك لأن هذه الفصول تعالج القضية نفسها، وهي الاستدلال على واجب الوجود بحدوث الذوات.
ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٠٠ وما بعدها، كتاب الفائق في أصول الدين، الملاحمي، ص ٢٧، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار بن أحمد، ص ١١٣.

(٢) (بيان): في النسخة (د، س).

(٣) - (الثاني): في النسخة (س).

(٤) (أحدهما): في النسخة (ت، س).

الوجود في الزمان الأول واجب العدم في الزمان الثاني، وعلى رأي بعض الناس: كل عرض كذلك، فجاز أن يكون الأمر كذلك في كل حادث.

الثاني: الحادث المقيد بقيد كونه مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا ممتنع الوجود لذاته في الأزل؛ إذ لو كان ممكن الوجود في الأزل لذاته لزم التناقض فلم يصر بهذا الشرط جائز الوجود[(١)]، لصيرورته موجودًا[(٢)] بهذا الشرط.

السؤال الثاني: أن القول بوجود الممكن باطل بالوجوه المذكورة، والذي يزيده هاهنا أن الإمكان إن كان وجوديًا كان ممكنًا بإمكان[(٣)] زائد، فلزم التسلسل، وإن كان عدميًا لزم[(٤)] نفي الإمكان؛ لأنه لا فرق بين قولنا: لا إمكان، وبين قولنا: الإمكان لا؛ ولأنه نقيض الامتناع العدمي المحمول على الممتنع المعدوم، ونقيض العدم ثبوت.

الثاني: أن[(٥)] الوجود إن كان عين الماهية لم تكن الماهية قابلة للعدم؛ وإن كان غيرها فالموصوف بالإمكان، إما الماهية أو الوجود، أو اتصاف الماهية بالوجود، والأقسام الثلاثة باطلة؛ لما مرَّ في نفي الإمكان.

الثالث: أن قولنا: الماهية قابلة للعدم تقتضي بقاء الماهية مع طريان العدم، وأن القابل يبقي مع المقبول، فيكون المعدوم شيئًا، وهو باطل عندكم.

---

(١) - (جائز الوجود): في النسخة (د).

(٢) (موجود): في النسخة (ت).

(٣) - (بإمكان): في النسخة (ت، د).

(٤) (لزم): على هامش النسخة (س).

(٥) - (أن): في النسخة (د).

الرابع: أن الشيء حال وجوده ممتنع العدم، وعند عدمه ممتنع الوجود، ولا يخلو الشيء عن حالتي الوجود والعدم، وذلك بنفي الإمكان في الحاضر والماضي، وأما في المستقبل فإذا قلنا: «زيد يمشي غدًا وقت الظهر إلى السوق، زيد لا يمشي في ذلك الوقت إلى السوق»، لا بُدَّ فيه من صدق أحدهما، وكذب الآخر؛ لامتناع صدق النقيضين، وكذبهما معًا، ثم الصادق والكاذب منهما لا يجوز أن يكون أحدهما لا بعينه؛ لأن كون القضية صادقة وكاذبة أمر حقيقي، لا بُدَّ من وجوده في الأعيان، وما لم يتعين لم يوجد في الأعيان، فإذن أحدهما بعينه صادق، وأحدهما بعينه كاذب، والطرف الصادق يمتنع كذبه، وبالعكس، وحينئذ يتعين أحد الطرفين بحسب الأمر في نفسه، والتردد في الأذهان.

والجواب: أنا نعني بالإمكان كونه بحيث يجوز أن يستمر على ما هو عليه، ويجوز أن لا يبقى على ما هو عليه، والعلم الضروري بوجوده حاصل، فإنا[1] نعلم أن بقاء الإنسان على الجلوس جائز، وعدم بقائه على صفة الجلوس جائز، وحينئذ تسقط الأسئلة.

ثم نقول: العلم الضروري حاصل بأن الذي حدث بعد العدم الأصلي يجوز بقائه على ذلك العدم، ويجوز تبدل[2] ذلك العدم بالوجود، وإذا تساوى الأمران بالنسبة إليه لا بُدَّ من المرجح.

الطريق الثاني: في بيان أن كل محدث، فله مؤثر من غير ضم الإمكان إليه، وهو

---

(١) (وأما): في النسخة (ت).

(٢) (ويجوز أن يبدل): في النسخة (ت). (ويجوز أن تبدل) في النسخة (س).

قول جمهور المتكلمين، وهم في ذلك على قولين[١]:

أحدهما: أن دلالة الحدوث على الفاعل ضروري، وهو قول الفلاسفة، ومن المعتزلة الكعبي[٢]، وطائفة عظيمة من المسلمين.

---

(١) ننبه هنا إلى أن بداية هذه الفقرة هي بداية الفصل التاسع عشر من كتاب المطالب العالية وهو الفصل الذي خصصه الإمام الرازي لذكر الطريق الثاني للمتكلمين في إثبات واجب الوجود اعتماداً على الحدوث فقط، ويذكر في مقدمة الفصل أن أصحاب هذا الطريق فريقان، ويعرض في هذا الفصل لرأي الفريق الأول.

(٢) **الكعبي:** أبو القاسم، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية، نشأ الكعبي في مدينة بلخ في خراسان، وانتقل منها إلى بغداد في طلب العلم، ثم عاد إلى بلخ، أخذ الكعبي، في بغداد، عن أبي الحسين الخياط المعتزلي، وغدا على مذهبه في الاعتزال، كذلك أخذ عن البصريين من المعتزلة كثيرًا من المسائل، وفي خراسان تبعه كثيرون، ترك الكعبي كثيرًا من المؤلفات منها: (التفسير)، و(الطعن على المحدثين)، و(أدب الجدل)، و(عيون المسائل)، وغيرها. ينظر: طبقات المعتزلة ص٨٨ وما بعدها، وفيات الأعيان ج١، ص٣١٦. الأساس لعقائد الأكياس للقاسم بن محمد الزيدي، تحقيق: ألبير نصري، ص١٠٨، تاريخ بغداد ج٩، ص٣٨٤، المقريزي ج٢، ص٣٤٨، ولسان الميزان ج٣، ص٢٥٥، واللباب ج٣ ص٤٤، والأعلام، الزركلي ج٤، ص٦٥ - ٦٦.

الثاني[1]: قول القاضي عبد الجبار بن أحمد[2]، وأبي علي[3]، وأبي هاشم[4]

---

(١) (والثاني): في النسخة (س).

(٢) **القاضي عبدالجبار**: (٠٠٠ - ٤١٥هـ = ٠٠٠ - ١٠٢٥م) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالريّ، ومات فيها، له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن)، و (المجموع في المحيط بالتكليف)، و (شرح الأصول الخمسة)، و (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، و (متشابه القرآن). ينظر في ترجمته: الرسالة المستطرفة ص١٢٠، والسبكي ج٣ ص٢١٩، ولسان الميزان ج٣ ص٣٨٦، وتاريخ بغداد ج١١ ص١١٣، ومعجم المطبوعات ص١٢٦٩، وطبقات المعتزلة ص١١٢، الأعلام، الزركلي، ج٣ ص٢٧٣، ٢٧٤.

(٣) **أبو علي الجبائي**: (٢٣٥ - ٣٠٣هـ = ٨٤٩ - ٩١٦م) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية)، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب نسبته إلى جبى (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، دفن بجبى، له (تفسير)، حافل مطول، رد عليه الأشعري. راجع: المقريزي، ج٢، ص٣٤٨، وفيات الأعيان، ج١، ص٤٨٠، البداية والنهاية، ج١١، ص١٢٥، اللباب، ج١، ص٢٠٨، مفتاح السعادة، ج٢، ص٣٥، دائرة المعارف الاسلامية، ج٦، ص٢٧٠ - ٢٧٤، الأعلام، الزركلي، ج١٤، ص١٥١.

(٤) **أبو هاشم الجبائي**: (٢٤٧ - ٣٢١هـ = ٨٦١ - ٩٣٣م) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت: «البهشمية» نسبة إلى كنيته: «أبي هاشم»، وله مصنفات منها: (الشامل) في الفقه، و (تذكرة العالم)، و (العدة) في أصول الفقه. راجع: وفيات الأعيان، ج٢، ص٣٥٥، وفرق وطبقات المعتزلة، ص٢٢٠ وما بعدها، والمقريزي، ج٢، ص٣٤٨، والبداية والنهاية، ج١١، ص١٧٦=

وأصحابهم: أنه نظري استدلالي.

قال الكعبي: فإن من أحسَّ بصوت علم بالضرورة وجود إنسان فاعل له، ومن أحسَّ بالبِنَاء، علم بالضرورة من وجود الباني[١]، من غير حاجة إلى دليل منفصل، والفرق بين الاحتياج إلى الفاعل، والاحتياج إلى المادة والمدة، وقد مرَّ في طريقة الإمكان.

ولقائل أن يقول: من أحس بحدوث شيء علم له سببًا حادثًا معه، ولا يجوز استناده إلى سبب موجود قبل ذلك الحادث بسنين وشهور، افتقر كل حادث إلى حادث، والكعبي لا يقول به، فالذي يحكم به صريح العقل لا يقول به الكعبي، والذي يقول به الكعبي من استناد الحادث إلى القديم، لا يحكم به صريح العقل.

فإن قيل: إن إنسانًا إذا أبغض إنسانًا آخر، وعاداه، ثم بعد مدة طويلة أوقعه في بلاء وضرب، جاز إضافة هذا الإيقاع إلى البغض القديم.

قلنا: لا نسلم[٢]، بل لا بُدَّ مع البغض القديم من تجدد[٣] شرط آخر من المكنة[٤] التامة، أو غيرها، والعلم به ضروري.

وأما المتمسكون بالحدوث بطريق النظر فقد قالوا: أفعالنا حادثة، وهي محتاجة

=، وميزان الاعتدال، ج٢، ص١٣١، وتاريخ بغداد، ج١١، ص٥٥، الأعلام، الزركلي، ج٤، ص٧.

(١) (البناء): في النسخة (د).

(٢) – (لا نسلم): في النسخة (س).

(٣) (لا بُدَّ مع البغض من زيد من تجدد): في النسخة (د).

(٤) (الممكنة): في النسخة (د).

إلينا فوجب كون الأفلاك الحادثة محتاجة إلى الفاعل، وهذا القياس له أربعة أركان[١]:

الأصل: وهو كون العبد مُحْدِثًا لأفعاله.

والفرع: وهو العالم.

والحكم: وهو الاحتياج إلى العلة.

والعلة: وهي الحدوث.

أما صحة الأصل، فيحتاج فيه إلى إثبات الأعراض، وإلى إثبات وقوع فعل العبد به لا بغيره.

واستدلت[٢] المعتزلة عليه: بأن عند حصول دواعي الخالقية من العبد يجب الفعل، فإن الصائم في الصيف إذا اشتد عطشه، وعلم أنه لا ضرر عليه في الدين من جهة الشرع، وعرف من الطبيب النفع التام في الدنيا في شربه الماء امتنع أن لا يشرب مع حصول هذه[٣] الفوائد والدواعي.

وعند الصوارف يمتنع الفعل، فإن الإنسان إذا عرف أنه لا فائدة له في إيقاعه إلى النار، وفيه مفسدة تامة، امتنع من هذا الإيقاع، وحينئذ يلزم أن يقع الفعل به؛ لأنه لو

---

(١) ننبه هنا إلى أن بداية هذه الفقرة هي بداية الفصل العشرون من كتاب المطالب العالية وهو الفصل الذي خصصه الإمام الرازي لذكر حجج الفريق الثاني من القائلين بإثبات واجب الوجود اعتمادًا على أن كل محدث، فله مؤثر، وقد أحسن الخونجي في تفسيره على نحو مراد الرازي.

(٢) (واستدل): في النسخة (ت، س).

(٣) (لا يشرب مع هذا من): في النسخة (د).

لم يقع به، فإما أن لا يقع بسبب أصلًا، بل كان اتفاقيًا، وهو محال، أو يقع بغيره، فإن لم[1] يجب أن يقع عند حصول الدواعي له، ولا يمتنع عند حصول الصوارف، كما أن دواعي زَيْد وَصَوَارِفَه لا توقع[2] فعل عمرو، ولا تمنعه[3].

وأما بيان تعليل احتياج الفعل إلى الفاعل بالحدوث؛ فلأن احتياج أفعالنا إلينا إما لعدمها السابق، وهو محال؛ لأن ذلك العدم لم يكن بهذا الفاعل، أو لبقائها، وهو محال؛ لأن التأثير في الباقي تحصيل للحاصل، فتعين أن يكون المحوج هو الحدوث.

والاعتراض: أن هذه الدوَاعي والإرادات يستحيل أن تكون[4] مستندة إلى إرادات أخرى دفعًا للتسلسل، بل يحدثها الله تعالى[5] في العبد، وعند وجودها يضطر العبد إلى الفعل، وكان[6] مضطرًا إلى وجود فاعل لهذه الأفعال، وإلى وجودها مع وجود الفاعل، فلم يكن العبد مستقلًا بإيقاعها، وإنه يبطل مذهب المعتزلة، ولم لا يجوز أن يقع بمحض الاتفاق؟

وذلك لأنه إن كان حدوث الفعل من غير فاعل مستحيلًا في العقل دل حدوث العالم على وجود الفاعل الصانع من غير واسطة هذا الدليل، وصح قول الكعبي،

---

(١) - (لم): في النسخة (ت).

(٢) (لا يوقع): في النسخة (ت، س).

(٣) (ولا يمنعه): في النسخة (ت).

(٤) (يكون): في النسخة (ت).

(٥) - (تعالى): في النسخة (د).

(٦) (فكان): في النسخة (ت).

وإن جاز حدوثه بمحض الاتفاق، جاز أن يكون وقوع أفعالنا بمحض الاتفاق.

وإن[١] **قال**: بأن أفعالنا مطردة على نسق واحد، والاتفاقيات[٢] لا تكون كذلك.

قلنا: جاز أن يكون اطراد هذا الاتفاقي على نسق واحد، ويكون هذا الاطراد في الصورة الواحدة أيضًا اتفاقيًا؛ لأنه إذا جاز وقوع الشيء بطريق الاتفاق، جاز أيضًا أن تقع[٣] بعض الاتفاقات على نسق[٤] دائم دون سائر الاتفاقات.

السؤال الثالث: لم قلتم: إن علة الاحتياج هو الحدوث؟ فإنا بيَّنا أن الحدوث ليس له تأثير في الاحتياج إلى المؤثر.

الرابع: سلمنا أن علة احتياج أفعالنا إلينا حدوث أفعالنا، ولكن لماذا[٥] يلزم أن يكون حدوث العالم علة للاحتياج؛ لجواز أن يكون الحدوث المعين علة لحاجة شيء معين إلى الفاعل، ولا يكون حدوث شيء آخر علة لاحتياج ذلك الآخر؟

فإن قلتم: العلة في الأصل مسمى الحدوث، توقف هذا الدليل على أن نفس الحدوث علة للاحتياج، وذلك هو عين المطلوب، فيتوقف الدليل على المدلول، ويلزم الدور؛ ولأنه لو ثبت أن الحدوث من حيث هو يحوج إلى مؤثر ضاع التعرض للقياس المذكور.

---

(١) (ولئن): في النسخة (ت).

(٢) (والاتفاقات): في النسخة (د).

(٣) (جاز أن يقع): في النسخة (ت).

(٤) العبارة: (واحد، ويكون هذا الاطراد في الصورة الواحدة أيضًا اتفاقيا؛ لأنه إذا جاز وقوع الشيء بطريق الاتفاق جاز أن يقع بعض الاتفاقيات على نسق) تكررت في النسخة (ت).

(٥) (لما): في النسخة (ت). (لماذا): غير مفهومة في النسخة (س).

واعلم أن الاستدلال بالحدوث على الطرق المختلفة، تحوج كلها إلى طريق الاستدلال بإمكان الذوات؛ فإنه إذا ثبت أن كل محدث، فله فاعل يحتاج أن يقال: وليس ذلك الفاعل حادثًا ولا ممكنًا إلى غير النهاية، بل لا بُدَّ من الانتهاء إلى القديم الواجب، وذلك بالطريق الأول المذكور.

الفصل الثاني عشر

في الاستدلال بحدوث الصفات[١]

اعلم أنا قبل العلم بحدوث الأجسام وإمكانها، نشاهد أفعالًا وصفات لا يقدر البشر عليها، أما من الفلكيات، فمثل: طلوع الكواكب وغروبها، وحصول الليل والنهار، والفصول الأربعة فيها، وحصول[٢] الأضواء والأظلال، وباقي ذلك من المنافع العجيبة[٣]، والمصالح العظيمة، والعناصر الأربعة، والمركبات منها خصوصًا لاسيما الإنسان، وما أودع الله من الأمور العجيبة[٤] في تركيب جسمه والإدراكات، والتعقلات الواقعة من قوة نفسه، وهذه الأشياء تدل على وجود الإله القادر، وهذه الدلائل أوقع في القلوب، وأكثر تأثيرًا في العقول، وأبعد من الشبهات لوجوه:

الأول: أنها كثيرة متعاضدة بالكثرة.

الثاني: أن الإنسان لا يخلو في شيء من الأحوال عن مشاهدة شيء منها، وكثرة

---

(١) دمج الخونجي في هذا الفصل الفصول من: الحادي والعشرون إلى الرابع والعشرون من كتاب المطالب العالية، وجعلها تحت عنوان: «في الاستدلال بحدوث الصفات». قارن: المطالب العالية. ج١، ص٢١٥ وما بعدها.

(٢) (حصول): في النسخة (ت).

(٣) (العجمية): في النسخة (د).

(٤) (العجمية): في النسخة (د).

الممارسة تُفيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من الإمكان[١].

الثالث: أن فيها مع الدلالة منفعة، والإنسان مجبول على حب المنفعة، فكان[٢] انقيادها لقبولها أكثر، وذلك يمنع من الإنكار وإلقاء الشبهات، ولذلك كثر[٣] هذا النوع من الاستدلال في الكتب الإلهية، خصوصًا في القرآن المجيد، وكذلك إذا أوردت دلائل كثيرة من هذا النوع طارت القلوب وخضعت النفوس، وأذعنت الأفكار للإقرار بوجود الإله القادر، وهذه الدلائل لا نهاية لها؛ لعدم تناهي عجائب الله في مصنوعاته المشاهدة في العالم العلوي والسفلي، ونورد في ذلك شيئًا ليصير الإنسانِ به قادرًا على أمثاله، ولنذكر حصول الإنسان من[٤] النطفة والاستدلال من ذلك على وجود الإله[٥] الحكيم[٦].

اعلم أن كثيرًا من الطبعيين ذهبوا إلى أن المني متشابه الأجزاء بحسب الجنس[٧]، مختلف الأجزاء بحسب الحقيقة؛ لأنه جسم ينفصل من جميع الأعضاء، فينفصل من اللحم جزء فيه الطبيعة اللحمية، ومن العظم جزء[٨] فيه

---

(١) (الانكا رن): في النسخة (ت). (الأفكار) في النسخة (س).

(٢) (فكا): في النسخة (ت).

(٣) (وكذلك كثرة): في النسخة (د).

(٤) (في): في النسخة (د).

(٥) – (الإله): في النسخة (س).

(٦) (الحليم): في النسخة (د).

(٧) (الحس): في النسخة (س).

(٨) (جزء): على هامش النسخة (س).

الطبيعة العظمية، وكذا القول في سائر الأجزاء، واستدلوا على صحته من عموم اللذة لجميع الأعضاء، عند انفصال النطفة، وبمشاكلة أعضاء المولود لأعضاء الوالدين في الصفات[١].

ولنرجع إلى تقرير الدليل ونقول: بأن المني إما أن تكون أجزائه متشابهة في الحقيقة أو مختلفة، وعلى كل واحد من التقديرين، لزم القول بإضافة تكون هذه البِنيَّة المشتملة على أعضاء مختلفة في المقدار والشكل والترتيب والصلابة والرخاوة من هذه النطفة إلى الصانع الحكيم، أما إذا تشابهت أجزائه فنقول: نسبة[٢] حرارة الرحم والأنجم والأفلاك[٣] والقوة الطبيعية إلى جميع أجزاء ذلك المني على السوية، والقابل المتشابه لا يفعل الفاعل إلا في أثرًا متشابهًا، فينبغي أن تتشابه الأعضاء، وأيضًا شكل[٤] البسيط عندهم كرة، فينبغي أن يكون شكل الإنسان كرة، وأما إذا كانت النطفة مختلفة الأجزاء، فلأن كل واحد من أجزائه بسيط لا يفعل في[٥] الطبيعة الواحدة فيه من الأشكال إلا شكلًا متشابهًا وهو الكرة، فيلزم أن يكون جسم

---

(١) ننبه هنا إلى أن بداية هذه الفقرة هي بداية الفصل الثاني العشرون من كتاب المطالب العالية وهو الفصل الذي خصصه الإمام للاستدلال على وجود الإله الحكيم من خلال كيفية تولد العالَم الأصغر، فخلق الإنسان من المني، وتقلبه في الأرحام من حال إلى حال، حتى يخرج جنينًا، وما في ذلك من أحوال عجيبة، وأمور معجزة، لا يقدر عليها إلا الإله الخالق.

(٢) (يعبيه): في النسخة (د).

(٣) (والأفلا): في النسخة (ت).

(٤) (يشكل): في النسخة (ت، د).

(٥) – (في): في النسخة (ت).

الإنسان شكلًا مشكلًا بشكل الكرات المضمومة بعضها إلى بعض، وذلك باطل بالضرورة.

الثاني: أن المني جسم رطب، لا يحفظ الوضع والترتيب المكاني، فيمكن حصول الجزء الذي هو مادة القلب فوق، والذي هو الدماغ في الوسط، فكان يمكن تولد إنسان قلبه فوق، ودماغه في الوسط، وهذا يدل على أن هذا ليس من فعل الطبائع[1] والأفلاك، بل بتقدير الحكيم العليم؛ لأن من أفعاله محكمة متقنة، فهو حكيم[2] عليم، ولقوة هذا الدليل ذكره الله في القرآن في أكثر من ثمانين موضعًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون اختلاف الأعضاء، لاختلاف أجزاء الرحم التي يوجب تلك الصفة، أو يكون الموجب القوة[3] المولدة التي في المني؟.

ولا يقال: بأن تلك القوة إما[4] أن كانت عالمة بتلك المنافع والمصالح قادرة على هذه التراكيب العجيبة المحصلة، والموافقة للمنافع والمصالح، أو عديمة الشعور، والقسم الأول باطل؛ لأن الإنسان حال كماله لا يقدر على ذلك، فضلًا عن حالة النقصان والفتور؛ ولأنه يلزم كون النطفة قادرة حية، وذلك معلوم البطلان.

والقسم الثاني: يقتضي أن يكون الحاصل كرة واحدة، أو كرات مضمومة على

---

(١) (الطبيعة): في النسخة (ت).

(٢) (حليم): في النسخة (د).

(٣) (للقوة): في النسخة (س).

(٤) - (إما): في النسخة (ت).

ما مرّ[١]، لأنا نَقُول: إن من الأطباء والفلاسفة من ذهب إلى كون القوة المولدة حكيمة عالمة، فكان ذلك محتملًا، وجاز أن تكون عديمة الشعور وأفعالها محكمة.

ألا ترى أن من بلغ الكمال في شيء من الصناعات والأعمال، يقال: إن ذلك صار طبعًا له، وذلك يدل على أن فعل الطبيعة أكمل؛ ولأنه يصير الكامل في الصناعة مسترسلًا في فعله من غير قصد وشعور تام، وصار[٢] كالطبيعة في فعله، وكلما كان كماله أكثر كان هذا الاسترسال والمشابهة بالطبيعة أتم؛ ولأنه يلزم على ما ذكرتم كون الإله خالقًا للحيوانات الخسيسة مثل: الدودة والبق من النجاسات.

سلمنا: أن الفاعل يكون حكيمًا؛ لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الحكيم فلكًا من الأفلاك، أو جسمًا من الأجسام غيرها، أو روحًا من الأرواح كما هو مذهب الهند، فإنهم يزعمون: أن الملائكة والأرواح عبيد الله تعالى[٣]، والغاية القصوى للإنسان عبادة تلك الملائكة، لعدم أهليته لعبادة الله، ويجعلون لكل روح مثالًا ويعظمونه، فلا بُدَّ من إبطال هذا الاحتمال.

والجواب عن الأول: أنا نعلم بأن الحس، أن الرحم متشابه[٤] الأجزاء، وأيضًا

---

(١) - (على ما مر): في النسخة (ت، س).

(٢) (صار): في النسخة (د، س).

(٣) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٤) (متساوية): في النسخة (د).

أكثر الأعضاء تتكون داخل بدن[١] الجنين، ولا يلاقي الرحم.

وعن الثاني: أنا نعلم بالضرورة أن الخالي عن الشعور[٢] والحكمة يستحيل منه صدور هذه العجائب والغرائب، كما ذكر محمد بن زكريا في الرسالة، التي هي في دلالة بدن الإنسان على وجود الإله، أن العاقل يعلم بالضرورة أن الإبريق الذي تكون أجزائه موافقة للمصالح - أعني: سعة الرأس لدخول الماء فيه بسهولة، وضيق البلبلة -؛ ليكون خروج الماء منه برفق، والعروة التي يتمكن[٣] الإنسان بها من الإمساك، يستحيل انخلاقها بنفسها، ولا بتخليق ما لا شعور له، ولا يدرك المنافع والمصالح، فكان[٤] حدوث التركيبات العجيبة، والتأليفات البديعة، التي في بِنْيَة الإنسان المذكورة في علم التشريح، من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيلاً بالضرورة، ويكون بيان هذا من باب إيضاح الواضحات.

وما يرد في إبطاله من الوجوه خسيسة واقعة على خلاف الضرورة، جارية مجرى إخفاء قرص الشمس بكف[٥] من التراب، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾﴾[٦]، أي: طبيعة المني تقتضي النزول لثقله فدبره[٧] الخالق

---

(١) - (بدن): في النسخة (د).

(٢) (السعود): في النسخة (د).

(٣) (تمكن): في النسخة (د).

(٤) (وكان): في النسخة (د).

(٥) (بلف): في النسخة (د).

(٦) سورة المرسلات الآية: ٢٠ - ٢١.

(٧) (النزول والنقلة مدبرة): في النسخة (د).

بحيث يمسكه الرحم، ويشتمل[١] عليه ويحفظه إلى زمان[٢] معلوم يتم فيه الاستكمال، ثم تصير الطبيعة الحافظة الممسكة بعينها تحركه[٣] دافعة إلى الخارج، ثم قال: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝٢٤﴾[٤]، أي: من جحد العلوم الضرورية الحاكمة بأن هذه الأفعال المحكمة من الحكيم القادر، وإضافتها إلى الطبيعة العديمة الشعور، استحق الويل، وأما تشبيه الفاعل[٥] الكامل بالطبيعي، فذلك تمسك في نفي اليقينيات بمجرد كلمات عرفية، والخالق للحيوانات الخسيسة هو الله تعالى[٦]، والكلام في الجنين يجيء ذكره.

قوله: لم لا يجوز أن يكون الفاعل الحكيم، الفلك أو روحًا؟.

قلنا: ذلك إن كان ممكنًا لا بُدَّ من الانتهاء إلى الواجب؛ لاستحالة الدور والتسلسل، وحينئذ لا بُدَّ من انتهاء الاستناد إلى الواجب لذاته، كما جاء في القرآن: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾[٧]، ومن تأمل على التحقيق علم أن هذه الكلمات ينبوع الخيرات[٨]، ومركز المصالح والسعادات.

---

(١) (ويسهل): في النسخة (د).

(٢) (وزمانه): في النسخة (ت).

(٣) (بحركة): في النسخة (ت).

(٤) سورة المرسلات الآية: ٢٤.

(٥) (وأما نسبة الفعل): في النسخة (ت، س).

(٦) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٧) سورة النجم الآية: ٤٢.

(٨) (الخبرات): في النسخة (د).

ثم إن الاستدلال من بدن الإنسان[١]، لا شك أنه من عالم الأسفل، والاستدلال من العالم الأعلى أقوى، قال الله تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ﴾[٢]، وكان ذلك طريقة قدماء الفلاسفة، فإنهم كانوا يقولون: «الحركات والأدوار الفلكية لا بداية لها ولا آخر لها، ولها فاعل، والقوة الجسمانية، لا تقوى على أفعال غير متناهية، ففاعل هذه الحركات ليس بجسم، ولا جسماني»[٣].

والمقدمة الأولى بيانها[٤]: أن المدة لا أول لها ولا آخر لها، وهي من لواحق الحركة، فالحركات غير متناهية من طرف المبدأ والمنتهى، وقد وقع لي في تقرير هذه المقدمة: أن الحادث لا بُدَّ له من سبب حادث، أو شرط حادث، وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح؛ لأنه إما أن يحصل حينئذ بلا سبب، أو بسبب قديم جامع للشرائط القديمة، وحينئذ يكون حدوثه في هذا الوقت ليس أولى من حدوثه قبله، وإلا فتلك الأولوية من جملة الشرائط، فلم تكن العلة الجامعة للشرائط قديمة هذا خلف.

---

(١) ننبه هنا إلى أن بداية هذه الفقرة هي بداية الفصل الثالث والعشرون من كتاب المطالب العالية وهو الفصل الذي خصصه الإمام الرازي للاستدلال على وجود الإله الخالق من خلال العالَم الأكبر، وهو عالَم الأفلاك والكواكب.

(٢) سورة غافر الآية: ٥٧.

(٣) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٢٨، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الأشعري، تحقيق: د. حموده زكي غرابه، ص١٩، مطبعة مصر، ١٩٥٥، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، الأشعري، ج١، ص٢٦٩.

(٤) (الأولى بيانها): غير واضحة في النسخة (ت).

فثبت: احتياج كل حادث إلى حادث هو سبب وشرط، وذلك إما دفعة، وهو محال، أو على التعاقب، وهو المطلوب.

بيان المقدمة الثانية: أن كل قوة جسمانية تنقسم لانقسام[١] محلها؛ لوجوب انقسام كل جسم، ثم قوة بعض الجسم، إن لم يقو على شيء من الفعل، لم يكن قوة بمجموع الجسم يقوى على الفعل أصلًا، وإن قويت على عين[٢] ما يقوى عليه قوة الكل فهو محال، لاستحالة أن يكون الجزء مثل الكل، فتعين أن يقوى قوة بعض الجسم، على انقص ما يقوى عليه قوة الكل، وحينئذ يكون الكل والجزء، لو ابتدأ بالحركة انتهت حركة الجزء، مع بقاء حركة الكل، فتكون حركة الجزء متناهية، وحركة الكل أضعاف حركة الجزء بمرات متناهية، فهي متناهية أيضًا.

فثبت: أن فاعل الحركات الفلكية ليس بجسم، ولا جسماني، وهذا طريق قدماء أصحاب أرسطو[٣].

ومن زعم: بأن الحركات لها بداية[٤]، قال: الأجسام إن كانت حادثة بعد العدم،

---

(١) (لأقسام): في النسخة (د).

(٢) (غير): في النسخة (د).

(٣) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٣١.

(٤) ننبه هنا إلى أن بداية هذه الفقرة هي بداية الفصل الرابع والعشرون من كتاب المطالب العالية وفي هذا الفصل يقرر الرازي طريقة أخرى لإثبات الإله الخالق وهي تقوم على الجمع بين الطريقتين السابقتان، أي من خلال الاستدلال بالعالَم الأصغر والعالَم الأكبر معًا، ويذكر الرازي العديد من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذين الطريقين، وقد أوجز الخونجي في تلخيص هذا الفصل، وربما أنه ربما اكتفي بما ورد في الفصلين السابقين.

افتقرت إلى مؤثر ليس بجسم، ولا جسماني، وإن كانت أزلية ساكنة، ثم تحركت بحركات متقنة مختلفة، افتقرت أيضًا إلى محرك خارج عنها قادر[١]، فإذن[٢] لا بُدَّ من وجود الإله القادر، سواء كان الحق مذهب الفلاسفة أو مذهب المتكلمين، وتمام الإحاطة بهذه الطريقة بالإحاطة بما يمكن إدراكه من عجائب الصنع في العالم الأعلى والأسفل، وقد ذكرنا من ذلك جملة في حدوث العالم، وهذه الطريقة أقرب إلى الصواب عندي[٣]، فإن الأدلة الأُخَرْ[٤]، وإن كانت دقيقة، فلدقتها ينفتح فيها باب الشبهات والسؤلات، فلذلك اختاره الله وذكره في القرآن، والتكثير من الاستدلال على وجوده من اعتبار أحوال العالم الأعلى والأسفل.

---

(١) - (قادر): في النسخة (س).

(٢) - (فإذن): في النسخة (د).

(٣) اختار الإمام الرازي طريقة المتكلمين ورجحها رغم اعترافه بدقة الطريقة الأخرى وهي طريقة الفلاسفة؛ معلالًا هذا الترجيح والاختيار بأنه اختيار الله المذكور في القرآن الكريم، وأكثر من الاستدلال على وجوده من اعتبار أحوال العالم الأعلى والأسفل.

(٤) (الأخرى): في النسخة (س).

القسم[(١)] الثاني

من هذا الباب في الدلائل الإقناعية[(٢)]

وفيه فصول:

الفصل الأول

[في بيان أن الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات] [(٣)]

الاستكثار من هذه الدلائل من أهم المهمات، فإن الدليل الواحد إذا أفاد مقدارًا من الظن، فإذا انضم إليه دليل ثان، قوي ذلك الظن، وهكذا إلى أن ينتهي إلى اليقين، كآحاد كل واحد من آحاد التواتر، فإن الواحد يحصل به الظن، ويزداد بالثاني[(٤)] والثالث، وهكذا حتى ينتهي إلى القطع، ولذلك ذكر صاحب المنطق[(٥)] في فائدة

---

(١) (الفن): في النسخة (س).

(٢) تصرف الخونجي في عنوان القسم الثاني، ولم يذكر عنوان الرازي الوارد في الأصل، وهو: «القسم الثاني من الجزء الأول من علوم هذا الكتاب في تفصيل الدلائل الدالة على وجود الإله القديم، الدلائل الموجودة في عالَم الأفلاك والعناصر»، ويحتمل أنه فعل ذلك لما رأى طول هذا العنوان، فمن ثمّ قام بذكر ما يدل عليه مضمون هذا القسم، وهو «القسم الثاني من هذا الباب في الدلائل الإقناعية». قارن: المطالب العالية، ج١، ص٢٣٧ وما بعدها.

(٣) لم يعنون الخونجي لهذا الفصل، ومن ثم اعتمدنا على ما وضعه الإمام الرازي في المطالب. ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٣٩ وما بعدها.

(٤) (ويزدداد به الثاني): في النسخة (ت، س).

(٥) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٣٩.

الجدل، أنه قد يقوم مقام البرهان، ويفيد اليقين، فإن الظنون الحاصلة من القوانين[1] الجدلية، قد تتقوى بالاجتماع، وتبلغ[2] إلى حد اليقين.

(١) (القوانين): غير واضحة في النسخة (د).

(٢) (ويلغ): في النسخة (د).

الفصل الثاني

في كلمات منقولة عن الرسول - ﷺ -، وأكابر الناس في ذلك[١]

الأول: أنه - ﷺ - قال لعمران بن الحصين: {كم لك من إله؟ فقال: عشرة، قال: فمن تعتمد لرغبتك ورهبتك، والأمر العظيم إذا نزل بك، قال: الله، فقال - ﷺ -: فما لك من إله إلا الله}[٢].

---

(١) تصرف الخونجي في عنوان هذا الفصل والذي وضعه الإمام الرازي بعنوان: «حكاية كلمات منقولة عن أكابر الناس في هذا الباب». ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٠ وما بعدها.

(٢) أخرجه: الترمذي في الجامع الصحيح، الذبائح، أبواب: الدعوات عن رسول الله - ﷺ - باب: جامع الدعوات عن النبي - ﷺ -، حديث: ٣٤٨٩، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وقد روي هذا الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه، والبزار في مسنده، أول حديث عمران بن حصين، حديث: ٣٠١٩، والروياني في مسنده، مسند عمران بن حصين، حديث: ٨٦، والطبراني في المعجم الأوسط، با:ب الألف، من اسمه أحمد، حديث: ٢٠١٤، والمعجم الكبير للطبراني، من اسمه عبد الله، من اسمه عفيف - شبيب بن أبي شيبة عن الحسن عن عمران بن حصين، حديث: ١٥٢٢١، والدعاء للطبراني، باب: ما استعاذ منه النبي - ﷺ - وما أمر، حديث: ١٢٩٥، أبو نعيم في معرفة الصحابة، باب: الحاء، باب: من اسمه حصين، حصين أبو عمران، حديث: ٢٠١١، وعلل الترمذي الكبير، أبواب: الدعوات عن رسول الله - ﷺ -، حديث: ٤٤٨.

الثاني: رُويَ أن جعفر الصادق[1] قال لبعض الزنادقة المنكرين للإله تعالى[2]: ما حرفتك؟ قال: التجارة، فقال: هل ركبت البحر؟ قال: نعم، قال[3]: هل رأيت أحواله؟ فقال: نعم، هاجت في بعض الأيام رياح هائلة، فكسرت السفينة، وَغَرَّقت الملاحين، فتعلقت ببعض ألواح السفينة، ثم ذهب اللوح عني، فوجدت نفسي في تلاطم الأمواج، حتى اندفعت إلى الساحل، قال: قد[4] كان اعتمادك قبل على السفينة والملاح، ثم على اللوح، فلما[5] ذهبت هذه الأشياء عنك، أسلمت[6] نفسك للهلاك، أم كنت ترجو النجاة؟ قال: كنت أرجو النجاة، قال: فممن ما كنت

---

(١) **جعفر الصادق**: (٨٠ – ١٤٨هـ =.٦٩٩ – ٧٦٥م) جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط، الهاشمي القرشي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق: سادس الأئمة الاثنا عشر عند الإمامية. كان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم، أخذ عنه جماعة، منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك، ولقب بالصادق؛ لأنه لم يعرف عنه الكذب قط، له أخبار مع الخلفاء من بني العباس، وكان جريئًا عليهم صداعًا بالحق، له: (رسائل) مجموعة في كتاب، ورد ذكرها في كشف الظنون، يقال: إن جابر بن حيان قام بجمعها. مولده ووفاته بالمدينة. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان، ج١، ص١٠٥، ونزهة الجليس للموسوي، ج٢، ص٣٥، والجمع، ص٧٠، واليعقوبي، ج٣، ص١١٥، وصفة الصفوة ج٢ ص٩٤، وحلية الأولياء، ج٣، ص١٩٢، الأعلام، الزركلي، ج٢، ص١٢٦.

(٢) – (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٣) (فقال: نعم، فقال): في النسخة (س).

(٤) – (قد): في النسخة (د).

(٥) (فلماذا): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على كتاب المطالب العالية، ج١، ص٢٤٠.

(٦) – (على السفينة والملاح، ثم على اللوح، فلماذا ذهبت هذه الأشياء عنك، أسلمت): في النسخة (ت).

ترجو النجاة؟ فسكت الرجل، فقال جعفر: إلهك هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت، ونجاك[١] من الغرق[٢].

واعلم أن هذا الدليل مأخوذ من القرآن قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾[٣].

---

(١) (وتخال): في النسخة (د).

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٠.

(٣) سورة العنكبوت الآية: ٦٥.

الثالث: كان أبو حنيفة[1] سيفًا على الدهرية،[2] وكانوا ينتهزون الفرصة في[3] قتله، فهجم عليه جماعة، وهو قاعد في مسجد بسيوف، مسلولة، وهَمْوا بقتله، فقال: أجيبوني عن مسألة، وافعلوا ما شئتم، فقالوا: هات، قال: ما تقولون في رجل يقول: إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال، مملؤة من الأثقال، قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة، ورياح مختلفة، وهي تجري في هذه الأحوال مستقيمة، من غير

---

(١) **الإمام أبو حنيفة**: (٨٠ - ١٥٠هـ = ٦٩٩ - ٧٦٧م) النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة: إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، ولد ونشأ بالكوفة، وكان قويّ الحجة، من أحسن الناس منطقا، وكان كريمًا في أخلاقه، جوادًا، حسن المنطق والصورة، له: «مسند»، و «المخارج» في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف، توفي ببغداد وأخباره كثيرة، من مؤلفاته: «العالم والمتعلم»، و «الفقه الأبسط»، وغيرهما. ينظر في ترجمته: الفوائد البهية، ج١، ص٢٦ وما بعدها، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد بن الحسن، الذهبي، ص٧ - ٣٤، تاريخ بغداد، ج١٣، ص٣٢٣ - ٤٢٣، وابن خلكان، ج٢، ص١٦٣، والنجوم الزاهرة، ج٢، ص١٢، والبداية والنهاية، ج١٠، ص١٠٧، والجواهر المضية، ج١، ص٢٦، ومفتاح السعادة، ج٢، ص٦٣ - ٨٣، ومطالع البدور، ج١، ص١٥، الأعلام، الزركلي، ج٨، ص٣٦.

(٢) **الدهرية**: هم من منكروا البعث، ومسندوا الحوادث إلى الدهر، ولا يقولوا بوجود الله سبحانه، بل يقولون: باستقلال الدهر بالتأثير. راجع: الملل والنحل، الشهرستاني، ج ١، ص٢٩٢؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ١ ص٤، ٢٢٦، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، أبي عبد الله شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيصر الأفغاني، ج ١، ص ٢٤٦، ط١، دار الصميعي، ١٤١٦هـ.

(٣) (على): في النسخة (ت، س).

ملاح يجريها، هل يجوز ذلك في العقل؟

قالوا: لا هذا شيء لا يقبله العقل، فقال أبو حنيفة: سبحان الله إذا لم يجز في العقل ذلك، فكيف يجوز في العقل قيام هذه الدنيا، على اختلاف أحوالها، وسعة أطرافها، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ!؟ فرجعوا إلى الحق باكين[١].

وهذه الدلالة مأخوذة من قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[٢]، ومن قوله: ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[٣].

الرابع: سئل الشافعي[٤] عن الدليل على الصانع تعالى، فقال: ورقة الفرصاد[٥]،

---

(١) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤١.

(٢) سورة الروم الآية: ٢٥.

(٣) سورة الرعد الآية: ٢.

(٤) **الشافعي**: (١٥٠ - ٢٠٤هـ = ٧٦٧ - ٨٢٠م) هو محمد بن إدريس الشافعيّ ولد في سنة مائة وخمسين وهي السنة التي توفّي فيها أبو حنيفة في غزة، وقيل في عسقلان، ثم أُخِذ إلى مكة وهو ابن سنتين، مجدد الإسلام في القرن الثاني الهجري، وهو أيضا أحد أئمّة أهل السنّة، وهو صاحب المذهب الشافعي في الفقه الإسلاميّ، يُعَدّ الشافعيّ مؤسّس علم أصول الفقه، وهو أول من وضع كتابا لأصول الفقه سماه الرسالة، ومن كتبه: «المسند»، و «أحكام القرآن» و «السنن» و «الرسالة»، تُوفّي بمصر سنة أربع ومائتين، وهو ابن أربع وخمسين سنة. ينظر في ترجمته: تذكرة الحفاظ، ج١، ص٣٢٩، والوفيات ج١، ص٤٤٧، وصفة الصفوة، ج٢، ص١٤٠، وتاريخ بغداد، ج٢، ص٥٦ - ٧٣، وحلية الأولياء، ج٩، ص٦٣، وطبقات الشافعية، ج١، ص١٨٥، والبداية والنهاية، ج١٠، ص٢٥١، الأعلام، الزركلي، ج٦، ص٢٦، ٢٧.

(٥) (الفرصاد): غير واضحة في النسخة (د).

وطعمها ولونها وطيبها واحد، يأكلها دود القز، فيخرج منها الإبريسم[١]، والنحل فيخرج منه العسل، والظباء فيعقد في نوافجها[٢] المسك، وسائر الحيوان فينفصل مع العفونة والفساد، فالذي دبَّر هذه الأجسام على هذه المناهج العجيبة، هو الله سبحانه وتعالى[٣].

الخامس: سئل جعفر الصادق عن هذه المسألة، فقال: شاهدنا قلعة حصينة ملساء، ظاهرها كالفضة المسبوكة، وباطنها كالذهب المذاب، ثم انشقت الجدران، وخرج من القلعة حيوان سميع بصير، فلا بُدَّ من مدبر يدبره، وصانع يخلقه، وعنى بالقلعة البيضة، وبالحيوان الفرخ[٤].

السادس: سئل[٥] هارون الرشيد[٦] عن ذلك، فاستدل باختلاف الأصوات،

---

(١) **الإبريسم**: بكسر الهمزة والراء وفتح السين. لفظ معرب، أجود أنواع الحرير، أو الحرير المنقوض قبل أن تخرج الدودة من الشرنقة. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، وآخرين، ج١، ص٢، الناشر: دار الدعوة.

(٢) **النَّافِجَةُ**: وعاءُ المسك في جِسم الظَّبي، والجمع: نوافِجُ. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، وآخرين، ج٢، ص٩٣٨.

(٣) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤١.

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢.

(٥) + (عن): في النسخة (د).

(٦) **هارون الرشيد**: أبو جعفر هارون بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الهاشمي القرشي، الخليفة العباسي الخامس، ولد في مدينة الري عام ١٤٩هـ وتوفي في مدينة طوس عام ١٩٣هـ، بويع بالخلافة ليلة الجمعة التي توفي فيها أخوه موسى الهادي =

وتردد النغمات، وتفاوت اللغات[١]، وهو مأخوذ من قوله: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡ﴾[٢].

السابع: سئل أبو نواس[٣] عنها، فقال:

تَأَمَّلْ فِي نَبَاتِ[٤] الْأَرْضِ وَانْظُرْ ::: إِلَى آثَارِ مَا صَنَعَ الْمَلِيكِ

= عام ١٧٠هـ، وكان عمره آنذاك ٢٢ سنة، يعتبر هارون الرشيد من أشهر الخلفاء العباسيين. ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ج٩، ص٢٨٧، ط. الرسالة، هارون الرشيد، الخليفة الذي شوه تاريخه عمدًا، منصور عبد الحكيم، ص١٠٤، دار الكتاب العربي.

(١) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢.

(٢) سورة الروم الآية: ٢٢.

(٣) **أبو نواس:** (١٤٦ - ١٩٨هـ = ٧٦٣ - ٨١٤م) الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكميّ بالولاء، أبو نواس: شاعر العراق في عصره، ولد في الأهواز (من بلاد خوزستان) ونشأ بالبصرة، ورحل إلى بغداد، وهو أول من نهج للشعر طريقته الحضرية وأخرجه من اللهجة البدوية. وقد نظم في جميع أنواع الشعر، وأجود شعره خمرياته. له: (ديوان شعر) وديوان: (الفكاهة والائتناس في مجون أبي نواس)، ولابن منظور كتاب سماه: (أخبار أبي نواس)، وفي تاريخي ولادته ووفاته خلاف. ينظر: تهذيب ابن عساكر، ج٤، ص٢٥٤، ومعاهد التنصيص، ج١، ص٨٣، ونزهة الجليس، ج١، ص٣٠٢، وخزانة البغدادي، ج١، ص١٦٨، ووفيات الأعيان، ج١، ص١٣٥، وتاريخ بغداد ، ج٧، ص٤٣٦، والشعر والشعراء، ص٣١٣، ودائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص٤١٣، والأعلام، الزركلي، ج٢، ص٢٢٥.

(٤) (بيان): في النسخة (د).

عَلَى قُضُبِ[1] الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ ::: بِأَنَّ اللهَ لَيْسَ لَهُ شَرِيكُ[2]

الثامن: سئل أعرابي عن ذلك فقال: «البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الأقدام على المسير[3]، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، أما يدل ذلك على العليم القدير»[4].

التاسع: قيل لطبيب: بم عرفت ربك؟ فقال: بإهليلج مُجَفَّف أطلق[5]، ولعاب ملين أمسك.

وقال آخر: «عرفته بحيوان صغير وُضِعَ السم في أحد طرفيه، والشفاء في طرفه الآخر»[6]، وعنى به النحلة[7].

العاشر: سئل أبو حنيفة عن ذلك مرة أخرى، فقال: «اصبروا فإن قلبي مشغول ببعض المهمات، أمتعتي من ذلك الجانب من دجلة، وإن بعض السفن تذهب

---

(١) (قصب): في النسخة (ت).

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢، كتاب اللطائف والظرائف، لأبي منصور الثعالبي، ص٢٠٥، الناشر: دار المناهل، بيروت.

(٣) (المشي): في النسخة (د).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢.

(٥) (بإهليج مجوف الحلق): في النسخة (ت). (بإهليج مخفف أطلق) في المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢.

(٦) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢.

(٧) (النحل): في النسخة (س).

بنفسه، وتنتقل إليه القماش بنفسه، وتعود السفينة بنفسها إلينا[١]، فقلبي متعلق بهذا المهم، فإذا فرغت من هذا المهم أجبتكم، فقالوا: هذا الكلام لا يقوله عاقل، قال: ولما؟ قالوا: لأن ظهور هذه الأحوال، وحدوث هذه الأفعال لا يعقل، إلا بحافظ يحفظها، وفاعل يفعلها، ومدبر يدبرها، فقال: الأن أقررتم، بوجود الإله؛ لأن أحوال جميع العالم ليس أقل درجة من أحوال سفينة واحدة»[٢].

الحادي عشر: سئل جعفر الصادق عن الدليل مرة أخرى، فقال: «أقوى الدلائل على ذلك وجودي؛ لأنه حدث بعد أن لم يكن، فله فاعل، ويمتنع أن يقال: فاعل وجودي أنا؛ لأن إحداثي لنفسي حال عدمي محال؛ لاستحالة كون المعدوم وُجودِّي، وحالة[٣] وجودي كذلك، لعدم احتياج الموجد إلى الإيجاد، فإذن وجودي بوجود غيري»[٤].

الثاني عشر: سئل علي عن ذلك، فقال: «الدليل عليه، نقض العزائم، وفسخ الهمم»[٥]، وتقريره: أن الإنسان قد يحصل على ما لا يشعر به، وقد يمتنع عنه ما يعرفه، فدل على أن أفعاله هو من قادر قاهر يتصرف كيف ما شاء[٦].

الثالث عشر: سئل عمر بن الخطاب عن الدليل، فقال: «الناس يبالغون في تعظيم

---

(١) (إلينا بنفسها): في النسخة (ت، س).

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) (موجودا وحال): في النسخة (س).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٣.

(٥) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٤.

(٦) (ما يشاء): في النسخة (س).

الأعاجم، حيث استخرجوا علم الشطرنج، فإنهم وضعوا طريقًا عجيبًا تظهر في الرقعة المختصرة، أنواع من اللعب، ومناسبات غير متناهية، ثم رقعة وجه الإنسان أصغر من رقعة الشطرنج، وتلك الأخشاب الموضوعة في بيوت الشطرنج، قد تنتقل من بيت إلى بيت، وأما الأعضاء الموضوعة في وجه الإنسان، فلا[١] تنتقل من موضع إلى موضع، ومع ذلك لا يوجد شخصان مشتبهان[٢] ألبتة»، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق المصور، حيث أظهر الأنواع التي لا نهاية لها من التفاوت في هذا الحجم الصغير، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق[٣]، حيث أظهر أنواعًا من التفاوت، التي لا نهاية لها في هذه الأجسام القليلة الموضوعة في هذه الرقعة الصغيرة[٤].

واعلم: أنه[٥] لا يوجد إنسانان متشابهان في الصورة والخلق والباطن، وكور[٦] العمامة، والحظ من السعادة والشقاوة، وهذا بحر من الاستدلال، لا ساحل له.

الرابع عشر: قيل لعلي: «هل رأيت ربك؟ فقال: لا أعبد ربًا لم أره، فقيل: كيف رأيته؟ فقال: ما رأته العيون بمشاهدة العيون؛ ولكن رأته القلوب بحقائق العرفان،

---

(١) (لا): في النسخة (ت).

(٢) (يشبهان): في النسخة (ت، س).

(٣) - (الأنواع التي لا نهاية لها من التفاوت في هذا الحجم الصغير، وهذا يدل على كمال قدرة الخالق): في النسخة (ت).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٤.

(٥) (أن): في النسخة (ت، د).

(٦) (الباطن وكون): في النسخة (ت).

فقيل له: صف ربك، فقال: إن ربي لطيف الرحمة، كبير[١] الكبرياء، جليل الجلالة، قبل كل شيء، وليس له قبل، وبعد كل شيء، وليس له بعد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، باطن لا بالمباعدة، سميع بلا آلة، بصير بلا حدقة، لا تحده الصفات، ولا تأخذه السنات، القِدَم وجوده، والأبد أزله الذي أيَّن الأين، فلا يقال له: أين؟ وكيف الكيف، فلا يقال له: كيف؟»[٢].

الخامس عشر: قيل لذي النون المصري: «بما عرفت ربك؟ فقال[٣]: عرفت ربي بربي، ولولا ربي لما عرفت ربي»[٤].

واعلم: أن الله غرس شجرة المعرفة، في أرض الأرواح، فهذه الشجرة أرضها الطاعة، وماؤها العبودية، وأغصانها الذكر، وثمرتها الفكر، فمن واظب على هذه الأعمال[٥]، وجد هذه الآثار، ولولا أن الله ملأ القلوب بمحبته وأنارها بمعرفته، وإلا فكيف يليق[٦] بكف من التراب معرفة رب الأرباب.

قال بعض الصحابة[٧]:

---

(١) (كثير): في النسخة (ت).

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٥.

(٣) (قال): في النسخة (ت).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٥.

(٥) (الأفعال): في النسخة (ت).

(٦) (يلتق): في النسخة (د).

(٧) (أصحابه): في النسخة (س).

وَاللهِ لَوْلاَ اللهُ مَا اهْتَدَيْنَا ::: وَلاَ تَصَدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا(١)

السادس عشر: رُوِيَ أن رجلًا كان نائمًا تحت ظل شجرة، فسقطت ورقة، فتعجب من كيفية تولد تلك الورقة الرطبة الغضة، من الشجرة اليابسة الكثيفة، فنام فرأى في المنام، كأن قائلًا يقول له: الذي أنبت الورقة على الشجرة، هو الذي شق على الوجه البصر(٢).

ويقرب من ذلك: ما يقوله - عليه السلام - في سجود التلاوة: **{سجد وجهي للذي خلقه، وشق سمعه وبصره}**(٣)، وكان علي يقول: «سبحان من بَصّر بشحمة، وأنطق

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب: غزوة الخندق وهي غزة الأحزاب، حديث رقم: ٣٨٧٨، ص١٥٠٧، عن البراء - رضي الله عنه - قال كان النبي - صلى الله عليه وسلم - ينقل التراب يوم الخندق حتى أغمر بطنه أو اغبر بطنه يقول:

وَاللهِ لَوْلاَ اللهُ مَا اهْتَدَيْنَا ::: وَلاَ تَصَدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا

فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا ::: وَثَبِّتِ الأَقْدَامَ إِنْ لاَقَيْنَا

إِنَّ الأُلَى قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا ::: إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا

وينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٥.

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٥، ٢٤٦.

(٣) أخرجه: ابن حبان، في صحيحه باب الإمامة والجماعة، باب: الحدث في الصلاة، ذكر ما يدعو المرء به في سجود التلاوة في صلاته، حديث: ٢٨١٣، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، ومن كتاب الإمامة، باب: التأمين، حديث: ٧٤٤، سنن ابن ماجه، كتاب: إقامة الصلاة، باب: سجود القرآن، حديث: ١٠٤٩، والترمذي في الجامع الصحيح، أبواب الجمعة، أبواب: السفر، باب: ما يقول في سجود القرآن، حديث: ٥٥٩، وقال أبو عيسى: هذا حديث غريب من حديث ابن عباس =

بلحمة[1]»[2].

السابع عشر: قيل كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع تعالى[3]، وكان له وزير عاقل، تنبه لشك الملك، فبنى في بعض المفاوز عمارة، مبنيَّة على مياه جارية، وبساتين عامرة[4]، وقصور عالية، من غير علم الملك، ثم أحضر الملك إليها، وادعى عند الملك أنها حدثت من تلقاء نفسها، فاشتد غضب الملك، فقال الوزير: أطال الله بقاء الملك، إذا امتنع حدوث هذا القدر من البنيان من غير فاعل، فوجود العالم الأعلى والأسفل، مع ما فيهما من الغرائب، من غير فاعل، أولى بالامتناع، فتنبَّه الملك ورجع إلى الدين، وزال عنه الشك[5].

الثامن عشر: سئل جعفر الصادق عن ذلك، فقال للسائل: «أخبرني إن كان لهذا العالم مُدَبّرٌ، هل كان يزيد حَالهُ على الحالة الموجودة؟ فقال: لا، فقال جعفر: فإذن هذه الأحوال دالة على وجود الفاعل المدبر»[6].

= لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وأخرجه أيضا في الذبائح، أبواب: الدعوات عن رسول الله - ﷺ -، باب: ما يقول في سجود القرآن، حديث: ٣٤٢٩، وخلاصة الحكم عليه: أنه حديث حسن.

(١) (بصر بشحم، وأنطق بنجم): في النسخة (د).

(٢) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٥.

(٣) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٤) (عمارة): في النسخة (د).

(٥) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٦.

(٦) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٦، ٢٤٧.

التاسع عشر: رُويَ عن النبي - عليه السلام[١] -: **{من عرف نفسه، فقد عرف ربه}**[٢]، وجاء في التوراة: «اعرف نفسك تعرف ربك»[٣]، وعند ذلك قالوا: من عرف نفسه فقد عرف ربه بالمخالفة، لا بالمساواة، أي: من عرف نفسه بالإمكان، عرف ربه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالتركيب، عرف ربه بالتوحيد والفردانية، ومن عرف نفسه بالحدوث والعجز والحاجة والجهل، عرف ربه بالقدم والقدرة[٤] والغنى[٥] والعلم، وعلى هذا فقس.

العشرون: رُويَ أنه لما حج الموفق بالله[٦] أحضر عنده جمعًا من المنجمين،

---

(١) (صلى الله عليه وسلم أنه قال): في النسخة (ت). (عليه السلام أنه قال) في النسخة (س).

(٢) أخرجه أبو نعيم الأصفهاني في حلية الأولياء، سهل بن عبد الله، حديث: ١٥٣١٧، بلفظ: قال: **{وسئل سهل عن قوله: من عرف نفسه فقد عرف ربه، قال: من عرف نفسه لربه عرف ربه لنفسه}**، وبمعناه في حديث طويل برقم: ١٥٣٠٩، ومنه: **{إلا من عرف نفسه فإذا عرف نفسه على حقيقة معرفتها عرف باريه - جل جلاله -، فإذا عرف نفسه ألزمته معرفتها شريطة العبودية بحق الربوبية وإعطاء الوحدانية حقها}**.

(٣) ينظر: سفر أرمياء ١١: ١٨.

(٤) (بالقدرة والقدم): في النسخة (د).

(٥) (والغنا): في النسخة (د).

(٦) **الموفق بالله**: (٠٠٠ - ٢٧٨هـ = ٠٠٠ - ٨٩١م) طلحة (الموفق بالله) بن جعفر (المتوكل على الله) ابن المعتصم، العباسي، أبو أحمد: أمير، من رجال السياسة والإدارة والحزم، لم يل الخلافة اسمًا، ولكنه تولاها فعلًا، ولد ومات في بغداد. ابتدأت حياته العملية بتولي أخيه (المعتمد على الله) الخلافة (سنة ٢٥٦هـ، وآلت إليه ولاية العهد، وظهر ضعف المعتمد عن القيام بأعباء الدولة، =

مثل: أبي معشر البلخي[1]، وما شاء الله وغيرهم[2]، فقال لهم: إني أضمرتُ ضميرًا أحب استخراجه، فأخذ كل واحد منهم طالع الوقت، وحكم بشيء فلم[3] يصب إلا أبو معشر، فإنه قال: أضمرتَ ذكر الله تعالى[4]، فقال: نعم، فقال له: بما عرفت؟ فقال: لأني وجدت نقطة الرأس في وسط السماء، ونقطة الرأس لا ترى وجوده، وترى آثار خيره، ووسط السماء أرفع موضع من السماء، فدل ذلك على أعلى

= فنهض بها الموفق، وصدّ عنه غارات الطامعين بالملك، وكان شجاعًا موفقًا عادلًا، عالمًا بالأدب والأنساب والقضاء، له مواقف محمودة في الحروب وغيرها. توفي في أيام أخيه المعتمد. ينظر: الكامل لابن الأثير: حوادث سنة ٢٧٨ والطبري، طبعة المكتبة التجارية، ج٨ ص١٥٨ وما قبلها، وتاريخ بغداد ج٢ ص١٢٧، والنجوم الزاهرة ج٣ ص٧٩، وينظر: فهرسته، ص ٣٨١، والأعلام، الزركلي، ج٣ ص٢٣٩.

(١) **أبو معشر المنجم:** (٠٠٠ - ٢٧٢هـ) جعفر بن محمد بن عمر البلخي، أبو معشر: عالم فلكي مشهور، كان أولًا من أصحاب الحديث، وتعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره، قال القفطي في وصفه: عالم أهل الإسلام بأحكام النجوم، وكان أعلم الناس بتاريخ الفرس وأخبار سائر الأمم، وعمر طويلًا، جاوز المئة، أصله من بلخ، في خراسان، أقام زمنًا في بغداد ومات بواسط، تصانيفه كثيرة، منها: (كتاب الطبائع)، و (المدخل الكبير)، و (إثبات علم النجوم). راجع: الفهرست، ابن النديم، ج١، ص٢٧٧، والقفطي ١٠٦، وابن خلكان، ج١، ص١١٢، والأعلام، الزركلي، ج٢، ص١٢٧.

(٢) (وغيرهما): في النسخة (ت).

(٣) (ولم): في النسخة (ت، س).

(٤) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

موجود لا تُرى وجوده، ويرى آثار خيره ورحمته، فاستحسن الجماعة منه ذلك»[1].

وأمثال هذه الوجوه[2] كثيرة، وفيما ذكرناه[3] تنبيه على الباقي.

---

(١) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) - (الوجوه): في النسخة (س).

(٣) (وفيما ذكرناه): على هامش النسخة (ت).

الفصل الثالث

في أصناف الدلائل التي يذكرها أهل العلم على إثبات الإله[١]

الطائفة الأولى: العلماء[٢] الباحثون عن التواريخ ولهم طريقان:

أحدهما: أن البحث عن أحوال الدنيا ومعرفة الأحوال الماضية، يدل على أنه ليس توجد[٣] طائفة فيهم كثرة معتبرة، إلا وهم معترفون بوجود الصانع لهذا العالم، والنزاع في الصفات.

أما المعترفون بالنبوة: فإقرارهم بوجود الإله المُرْسِل ظاهر بيِّن[٤]، من المسلمين، واليهود «إيلوهيم أدوناى آهيه ما آهيه»[٥]، والنصارى: «أبدًا إلهًا ربًا

---

(١) غيَّر أيضًا الخونجي هنا في عنوان هذا الفصل، والذي وضعه الإمام الرازي بعنوان: «تعديد الدلائل التي تذكرها أصناف طوائف العالَم» ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٤٩ وما بعدها.

(٢) – (العلماء): في النسخة (ت).

(٣) (يوجد): في النسخة (د).

(٤) (ظاهرين): في النسخة (ت).

(٥) (أبلوعيم أدوناي آهيا شراهيا): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح النص على د. أبو العزايم فرج الله، أستاذ اللغة العبرية المساعد بكلية الآداب جامعة حلوان، والنص معناه: الله الرب السيد يكون ما يكون، وقد وردت في سفر الخروج (٣: ١٤)، «فَقَالَ اللهُ لِمُوسَى: «أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ». وَقَالَ: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَهْيَهْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ».

قديسًا»[١]، وكذا المجوس يعترفون بالإله ويسمونه: «يزدان[٢] وأهرمن»، ويزعمون أنه أنزل «زند فيستا»[٣] كتابهم بلغة العجم إلى زرادشت، وإنما يجعلون النار قبلة لشدة مناسبتها بالإله؛ لإشراقها ونورها، والعجم يسمونه: «خُدَاي»، ومعناه: الموجود بنفسه، أي: أنه واجب الوجود.

وأما باقي الطوائف فهي ستة أصناف:

الأول: العرب الذين[٤] كانوا قبل النبي - ﷺ[٥] -، وكانوا مقرين[٦] بوجود الإله، وكانوا[٧] يجوِّزن إطلاق لفظ الإله على الأصنام، وخصوا لفظ الله بالله تعالى، ولذلك قال الله تعالى[٨]: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[٩].

الصنف الثاني: الزنج والهند، وهم أبعد الطوائف من العلم، ومع ذلك يعترفون

---

(١) (أيذا لاهيا وياقديشا): في النسخة (ت، س).

(٢) + (وأنزد): في النسخة (د).

(٣) (زيد وأنشأ): في النسخة (د)، زند أفيستا: هو كتاب الرسول زرادشت الذي يعد الكتاب المقدس لدى أتباع الديانة الزرادشتية. وكلمة الافيستا باللغات القديمة تعني الأساس والبناء القوي.

(٤) (الذي): في النسخة (د).

(٥) (عليه السلام): في النسخة (ت).

(٦) (معترفين): في النسخة (ت، س).

(٧) - (وكانوا): في النسخة (ت). (قبل النبي عليه السلام، وكانوا معترفين بوجود الإله وكانوا) على هامش النسخة (س).

(٨) (قال تعالى): في النسخة (س).

(٩) سورة لقمان الآية: ٢٥.

بوجود الإله تعالى[١]، ويقولون: «مكلوي جلوي»[٢]، ومعناه الرب الأعظم.

الصنف الثالث: الترك، وهم أيضًا معترفون بالله، فيقولون: «بير تنكري»[٣]، يعني: الرب واحد، ويقولون: «إلغ بايان»[٤]، يعني: الغني الأعظم.

الصنف الرابع: أهل الصين[٥]، ولهم غلو عظيم في الإقرار بوجود الإله المدبر الحكيم.

الصنف الخامس: الحبشة والبربر والروم والقبط، والغالب عليهم النصرانية، ويوجد فيهم المسلمون.

الصنف السادس: اليونانيون وهم كانوا عاشقين لمعرفة[٦] الله تعالى[٧]، وما بحثُوا شيئًا من العلوم، وما اشتغلوا بأمر إلا بأن يتوصلوا[٨] به إلى معرفة الله تعالى[٩] وصفاته.

---

(١) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٢) (مجلوي): في النسخة (ت، س).

(٣) (بنكري): في النسخة (د).

(٤) (بابان): في النسخة (د). (بايات) في النسخة (س).

(٥) - (أهل الصين): في النسخة (د).

(٦) (بمعرفة): في النسخة (د).

(٧) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٨) (يتوسلوا): في النسخة (س).

(٩) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

فأطبق أهل العلم من الدهر الداهر على الإقرار[1] بوجود الإله الصانع العالم، فإن وقع لفرد من أحاد الناس شك أو شبهة، فليحمل ذلك على قصور عقله، فإن عقل جميع الناس في الدهور المتطاولة أكمل من عقل شخص، فهذا دليل جَلي لمن يعرف أن عقله أقل من عقل كل الخلق.

الطريق الثاني: لأهل التاريخ، أن البحث عن التواريخ وأحوال العالم، يفيد العلم بأن كل من كان اشتغاله بطاعة الله تعالى[2] والتمسك بالعبادة، وذكر الله تعالى[3] والتفكر[4] في دلائله أكثر، كان في الدنيا أكثر ذكرًا، وأطول عمرًا، وأكثر بهجه، وأبعد عن الآفات والشرور[5]، ومن كان بالعكس كان بالضد من ذلك، ومما يقوي ذلك وجوه:

الأول: وقوع الظلمة وطلاب الدنيا في النهب والقتل وسائر الآفات أكثر من وقوع[6] أهل العلم والعبادة في تلك الآفات.

الثاني: أن المدرسة الحقيرة المبنيَّة لأهل العلم، والرباط الحقير المبني لأهل العبادة، قد يبقى أضعاف ما تبقى القصور العالية المبنية للملوك، وكلما كان باني[7]

---

(١) (الإفراد): في النسخة (د). (الإقرار) على هامش النسخة (ت).

(٢) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٣) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٤) (والفكر): في النسخة (د).

(٥) (والتضرور): في النسخة (د).

(٦) - (الظلمة وطلاب الدنيا في النهب والقتل وسائر الآفات أكثر من وقوع): في النسخة (د).

(٧) (بنَّاء): في النسخة (ت).

المدرسة أقرب إلى[١] الصلاح[٢] والعلم، كان البَنَاء أبقى.

الثالث[٣]: ميل الناس إلى أهل العلم والعمل أكثر من ميلهم إلى طلاب الدنيا، وتعظيمهم لهم أشد، وذكرهم في الدنيا أحسن وأبقى، من ذكر أهل الدنيا، وكل ذلك يدل على أن الإقرار بالله تعالى[٤] يوجب الخيرات والسعادات.

الطائفة الثانية: أرباب الرياضات والمكاشفات ولهم وجوه:

الأول: **الموجودات على قسمين**:

الجسمانيات: أي: الأجسام وصفاتها.

والروحانيات: أي: ما ليس بجسم ولا جسماني، وعقل كل واحد[٥] يحكم بأن الروحانيات أعلى[٦] وأكمل من الجسمانيات[٧] من وجوه:

أحدها: أن كل[٨] من جعل نفسه مقصورًا على تحصيل اللذات البهيمية، ويعلو

---

(١) (إلى): على هامش النسخة (ت).

(٢) (للصلاح): في النسخة (ت).

(٣) (الثالثة): في النسخة (ت، د).

(٤) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٥) (أحد): في النسخة (ت، د).

(٦) (أعلا): في النسخة (د).

(٧) (الجسمانية): في النسخة (ت).

(٨) + (أحد على): في النسخة (ت).

من الصرف إلى الذكر، والفكر في الله، وذلك الحكم حاصل أيضًا من أجلاف[1] الناس من الترك والصين والهند والصبيان؛ فإنهم يعظمون شيوخهم لما فيهم من الروحانية التي ليست في الأصاغر[2]، وذلك لزيادة المعرفة، والخبرة بالأشياء؛ بل ذلك حاصل في الحيوانات، فإن السباع العظيمة تهاب الإنسان مع ضعفه، ولا تهاب الحيوانات القوية؛ وذلك لما فيه من الروحانية، فكان رجحان الروحانيات[3] على الجسمانيات معلومًا للإنسان والبهائم.

الثاني: الصبي الذي بلغ[4] إلى حد الفهم[5]، يستلذ[6] من حكايات الخرافات؛ وذلك يدل على أن لذة العقل[7] أقوى، وأنه من باب الروحانيات.

الثالث: إظهار العادة مطلوب، وأعظم اللذات الجسمانية الوقاع، والعقلاء يستنكفون من إظهاره، حتى أنه جرت العادة بالشتم بالنسبة إلى بعض أنواعه، وكل واحد[8] يباهي بنوع من العلوم والمعارف.

---

(١) (أخلاق): في النسخة (ت).

(٢) (في الأصاغر): تكررت في النسخة (ت).

(٣) - (وذلك لما فيه من الروحانية، فكان رجحان الروحانيات): في النسخة (ت).

(٤) (يبلغ): في النسخة (ت).

(٥) (الفكر): في النسخة (س).

(٦) (لا يستلذ): في النسخة (ت، س).

(٧) (التعقل): في النسخة (س).

(٨) (أحد): في النسخة (د).

الرابع: أنا نجد أن[١] الإنسان كلما توغل في تحصيل الدنيا، واستغرق فكره في كيفية التوصل إليها أظلم روحه، وضاق قلبه، واشتد ضجره، وكلما أعرض عن الدنيا، وأقبل على الآخرة وعبادة الله تعالى[٢]، والفكر فيه، والذكر له وجد بهجة تامة.

الخامس: من حَصَلَ[٣] له من المعارف الإلهية، لا يبالي بملوك الدنيا، وكثرة الأعداء، وكل من سواهم يستعظمونه ويهابونه، قال علي - ؓ -: «والله ما قعلت باب خيبر[٤] بقوة جسمانية، بل بقوة إلهية، ونفس بنور ربها مضيئة[٥]»[٦]؛ ولذلك كانت الأنبياء والأولياء لا يبالون بملوك الدنيا، ولا يجعلون لهم قدرًا، وكل ذلك يدل على أن العالم الروحاني أشرف وأجل وأعلى[٧] من العالم الجسماني، ثم إنه انكشف لأرباب المشاهدات أن العالم الجسماني كالرسم والخيال، والظل[٨]

(١) - (أن): في النسخة (د).

(٢) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٣) (حصلت): في النسخة (ت، س).

(٤) (ما تطلعت إلى باب من أبواب الخير): في النسخة (د).

(٥) - (ونفس بنور ربها مضيئة): في النسخة (د).

(٦) ينظر: شرح نهج البلاغة، ج٢٠، ص٣١٦، ٦٢٦، و ج٥، ص٧، والطرائف، ص٥١٩، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (ع) في الكتاب والسنة والتاريخ، محمد الريشهري، ج١، ص٢٤٠، شرح مئة كلمة لأمير المؤمنين، ابن ميثم البحراني، ص٢٥٧.

(٧) - (وأعلى): في النسخة (س).

(٨) - (والظل): في النسخة (ت).

للعالم الروحاني، ثم التأمل في العالم الجسماني يوجب التفاوت بين أفرادها في الشرف والخسة.

وأما[١] **في العناصر**: فإن الأرض أخسها؛ لأنه ليس فيها روحانية أصلًا لفرط كثافتها، والماء بالنسبة إليها لطيف متحرك، فهو أشرف، والهواء ألطف من الماء، وأشبه بالروحانيات، والنار أشرف العناصر، وأشبهها بالروحانيات؛ لما فيها من الإشراق واللطف والتغير والتأثير.

وأما المركبات[٢]: فالمعادن أخسها، والحيوان أشرفها لما فيه[٣] من الروحانيات، والنبات متوسط[٤] بينهما، والحيوان أيضًا تختلف مراتبه، فأشد الحيوانات روحانية، وأشرفها هو الإنسان، ولذلك كان سلطان الحيوانات، ومتصرفًا فيها، وسائر الحيوانات كالعبيد بالنسبة إليه، وأصناف الناس أيضًا تختلف مراتبهم، فكل من كانت الروحانية فيه أكثر كان أشرف[٥]، وكل من كانت الجسمانية فيه أكثر، كان أخس، وأبعد من الكمال.

ثم[٦] **تأملنا فوجدنا صفات الكمال ثلاثة:**

---

(١) (أما): في النسخة (س).

(٢) (والمركبات): في النسخة (د).

(٣) (فيها): في النسخة (س).

(٤) (متوسطة): في النسخة (د).

(٥) (فيه أكثر كان غيره بالنسبة إليه كالعبيد له): في النسخة (ت، س).

(٦) + (إذا): في النسخة (ت).

الاستغناء، والعلم، والقدرة، وهذه الصفات الثلاثة لا يمكن حصولها للإنسان على الكمال، بل بحسب القوة البشرية، فالصنف الذي هو أكمل في هذه الصفات الثلاثة، فهو أكمل من سائر الأصناف، وهو صنف العلماء والعارفين، ثم هذا الصنف لا بُدَّ وأن يوجد فيه شخص من الأشخاص، هو أكمل أشخاص ذلك الصنف، وهو[1] المسمى عند المتصوفة بالقطب، وفي لسان الشيعة بالإمام المعصوم، ثم هؤلاء الأفاضل الذين لا يوجد في كل عصر منهم، إلا شخص واحد[2]، ولا بُدَّ وأن يكون شخص منهم أفضل[3] بحيث لا يوجد في كل ألف سنة أو أكثر مثله، إلا شخص واحد، فيكون ذلك نبيًا مرسلًا، ولا بُدَّ في هؤلاء مطلقًا من شخص هو أكملهم، وهو خاتم النبيين وسيد المرسلين وهو أفضل الأنبياء، وهو أشرف[4] الناس.

ولما كان العالم الروحاني على مثال العالم الجسماني، فاعرف مثل هذه المراتب في العالم الروحاني، وأنه لا بُدَّ من موجود هو أكمل الروحانيات في العلم والقدرة والاستغناء، قادر على من[5] سواه من الروحانيات، وغنيًا عنهم، مع افتقارهم إليه، وإذا افتقرت الروحانيات إليه، افتقرت الجسمانيات إليه؛ لافتقارها إلى الروحانيات، فثبت افتقار ما عداه من الموجودات إليه، وقدرته على الكل

---

(١) (وهي): في النسخة (د).

(٢) + (وأيضا كثيرون): في النسخة (ت، س).

(٣) - (أفضل): في النسخة (ت، د).

(٤) (أفضل الأنبياء وأشرف): في النسخة (س).

(٥) (ما): في النسخة (د).

واستغناؤه عن الكل، وهو الله سبحانه وتعالى.

النوع الثاني: من طريق أرباب المكاشفات، أن العالم الجسماني منها ما هي نيّرةٌ، ومنها ما هي مظلمة، والنَيّرة هي أربعة: الشمس، والقمر، والكواكب، والنار، وأشرفها وأنورها الشمس يبطل به نور كل نيّرٍ، ويستنير به كل مظلم، فوجب أن يكون في عالم الأرواح[1] أيضًا مراتب من الإشراق الروحاني، ويجب أن يكون أشدها إشراقًا موجودًا، واحدًا يَبْطل في نوره كل نور، وفي إشراق وجوده كل وجود، فبكمال رحمته يصير المعدوم موجودًا، وبقوة قهر جلاله يصير كل موجود كالمعدوم، فهذه أحوال يبصرها بعين البصيرة، من خاض في مقام الرياضة، وكان[2] نفسه في الفطرة مشرقة علويّة[3].

النوع الثالث: من طريقة أصحاب الرياضة، أن أصحاب الشكوك والشبهات، وإن بالغوا في تقريرها، وجزموا في إنكار الإله تعالى[4]، فإذا وقعوا في أهوال ومحن قوية، وجدوا من أنفسهم التضرع إلى الله تعالى[5]، والخضوع له وطلبوا النجاة منه[6]، فإذا تخلصوا عادوا إلى الإنكار قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا۟ فِى ٱلْفُلْكِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ

---

(١) (الأزواج): في النسخة (د).

(٢) (فكان): في النسخة (ت، د).

(٣) (وعلوية): في النسخة (ت، س).

(٤) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٥) - (تعالى): في النسخة (د).

(٦) (النجاة منه): على هامش النسخة (ت).

﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿٦٥﴾﴾[١].

النوع الرابع: ما يعلم كل واحد[٢] بصحة التجربة من إجابة دعوة المضطرين وإغاثة الملهوفين، وإعانة المظلومين على الظالمين، وكل من كان منهم[٣] أصفى روحًا، وأصرف إلى الله تعالى، وأشد تمسكا بعبادته؛ كان دعاؤه أقرب إلى الاجابة، وذلك يدل على وجود الإله لهذا العالم سميع الدعاء، ومجيب[٤] النداء.

الطائفة الثالثة: من طوائف العالم الذين حصلت لهم عقول كاملة، غير أنهم لم يشتغلوا بشيء من العلوم، ولقد سمعتُ منهم اعتبارات صحيحة دالة على وجود الإله، وذلك من وجوه:

الأول: قال بعضهم: رعاية الاحتياط في كل شيء أجود من إهمال الاحتياط، ثم المصير إلى اعتقاد أن لهذا العالم إلهًا فاعلًا مختارًا، كلفنا بأشياء، أقرب إلى الاحتياط، وأبعد من المحذور؛ لأنه إن لم يكن لهذا العالم إلهًا، فإثباته لا يضر شيئًا، وإن كان له إله[٥]، فإنكاره يضر ضررًا عظيمًا، ثم إن كان الإله فاعلًا مختارًا، آمرًا ناهيًا، كان إنكار ذلك عظيم الضرر، وإن لم يكن كذلك، لم يضر القول بإثباته[٦]، والمصير إلى ما هو أقرب إلى الاحتياط والخبر، وأبعد عن الخوف والشر، معتبر

---

(١) سورة العنكبوت الآية: ٦٥.

(٢) (أحد): في النسخة (د).

(٣) - (منهم): في النسخة (ت، د).

(٤) (ويجيب): في النسخة (ت، د).

(٥) (إلها): في النسخة (س).

(٦) (القول به شيئا): في النسخة (ت، س).

عند العقل.

الطريق الثاني: قال بعضهم[١]: إن إيجاد لطمة تضرب على وجه صبي، يعرفنا أربع مسائل شريفة - أعني: العلم بالإله، وأنه أمر عباده بأشياء، ونهاهم عن أشياء، وأنه أعد للمطيعين الثواب، وللمذنبين العقاب، وأنه بعث إلى الخلق رسلًا مبشرين ومنذرين -، وهذه المطالب الأربعة هي[٢] أشرف المطالب.

أما دلالته على المطلوب الأول: فلأن الصبي إذا أحس بتلك اللطمة، جزم بوجودها من فاعل، حتى لو أطبق الناس على حصولها من غير سبب لم يصدقهم، وذلك يدل على أن امتناع حصول الفعل من غير فاعل، مركوز[٣] في بداية العقول.

وأما دلالته على المطلوب الثاني: فلأن الصبي إذا عرف اللاطم يقول: لم ضربتني؟ وبأي ذنب عاقبتني؟ وذلك يدل على أن صريح عقله حاكم بأن الناس ما تُركُوا مُهملين؛ بل المطالبة متوجهة نحوهم، والمؤاخذات لازمة عليهم، وإذا كانت هذه اللطمة لا يجوز خلوها عن الأمر والنهي، فأفعال جميع المكلفين أولى بعدم جواز الخلو عن ذلك.

وأما دلالته على المطلوب الثالث: فلأن ذلك الصبي إذا عرف اللاطم، يطلب مكافأته، فإن قصر عن ذلك، استعان بالغير، وذلك يدل على أنه مركوز[٤] في العقول،

---

(١) - (قال بعضهم): في النسخة (ت).

(٢) - (هي): في النسخة (ت، د).

(٣) (مذكور): في النسخة (د).

(٤) (مذكور): في النسخة (د).

أن السيئة لا بُدَّ لها من جزاء وقصاص.

وأما دلالته على المطلوب الرابع: فلأن ذلك الصبي إذا همَّ بالمجازاة، فإنه يطلب من يبيِّن له مقدار الجزاء، وذلك هو الرسول.

الطريق الثالث: طريق الباحثين عن المدة والزمان، قالوا: كل محدث فوجوده[1] بعد عدمه، فهو متأخر عن غيره، فغيره متقدمٌ عليه، والموصوف بهذا التقدم ليس العدم السابق، بمشاركته العدم اللاحق في نفس العدم مع مخالفته إياه في مفهوم[2] التقدم، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، فالقبلية صفة موجودة، يتصف بها شيء موجود، فإذن كل محدث فهو مسبوق بموجود آخر، فإن صح عليه العدم عاد الكلام فيه، ولا يتسلسل، بل ينتهي إلى ما لا يصح عليه العدم، وهو الواجب لذاته.

الطريق الرابع: طريق الباحثين على أحوال[3] الفلك، قالوا: الفلك الأعظم يتحرك بالاستدارة، فحركته إرادية، ولا بُدَّ له من محرك مجرد عن العلائق الجسمية، فإن كان واجبًا لذاته، فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا افتقر إلى غيره، وانتهى إلى الواجب لذاته؛ لاستحالة الدور والتسلسل، وهو المطلوب.

---

(١) (موجود): في النسخة (د).

(٢) (إياه فهو مفهوم): في النسخة (د).

(٣) (حوال): في النسخة (د).

القسم الثالث من علوم هذا الباب

في الوجوب والإمكان والوجود والتّعين والماهيّة وما يشبهها من المباحث[١]

وفيه مسائل:

الأولى: في معنى قولنا: «واجب الوجود لذاته» أنه يمكن تفسيره بثلاثة[٢] معاني:

أحدها: أنه الذي يستحق الوجود من ذاته.

الثاني: أنه الذي لا يقبل العدم، أو لا يصح عليه العدم لذاته[٣].

الثالث: أنه[٤] الذي لا يتوقف وجوده على وجود الغير.

والفرق بين الثلاثة أن الأول: ثبوتي، وأنه يقتضي أن يكون ماهيته علة لوجوده،

---

(١) تصرف الخونجي أيضا في عنوان هذا القسم، والذي وضعه الإمام الرازي بعنوان: «في الكلام في الوجوب والوجود والإرادات والتعين والماهية وما يشبهها من المطالب والمباحث» ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٧٩ وما بعدها، كتاب الأربعين في أصول الدين، ج١، ص٢٩٢، شرح الإشارات والتنبيهات، الرازي، تحقيق: د. على رضا نجف، ج٢، ص٤١٧، انجمن آثار ومفاخر فرهنكي، طهران، ١٣٨٣ هـ، والإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث، ص٩٦، شرح المقاصد، التفتازاني، ج١، ص٤٩٢.

(٢) (بثلاث): في النسخة (س).

(٣) – (لذاته): في النسخة (د، س).

(٤) – (أنه): في النسخة (ت).

بخلاف الباقين.

وقولنا: إنه الذي[١] لا يقبل العدم ينتقض بمسمى الوجود.

وقولنا: إنه الذي يستغني عن السبب، لا يفيد أنه واجب الوجود لذاته؛ إلا لدليل منفصل، وهو أن الموجود لا من ذاته، ولا من سبب منفصل، محال، فإن كل ما يقبل العدم مفتقر إلى الغير، حتى يلزم أن الغني عن الغير، لا يقبل العدم، وإلا جاز أن يكون بعض الممكنات موجودًا بذاته غنيًا عن السبب مع قابلية العدم.

فهذه الدقيقة لا بُدَّ من معرفتها، وبها يحصل الفرق بين[٢] المفهومات الثلاثة، ونحن نقول: قابلية مسمى الوجود ممكن، بطريق تَدلُ[٣] الوجود بالعدم، كما مرَّ في الفصول السابقة، فاندفع النقض به.

المسألة الثانية: من الناس من زعم أن الوجوب بالذات مفهوم ثبوتي[٤]، واحتج بوجوه[٥]:

أحدها: أنه عبارةٌ عن كون الماهية مقتضية للوجود، أو مستحقة للوجود، وهذا الاستحقاق والاقتضاء، لا جائز أن يكون عدميًا؛ لأنه نسبة محصلة، فلو جاز كونها

---

(١) – (الذي): في النسخة (ت، س).

(٢) – (الفرق بين): في النسخة (ت، س).

(٣) – (تدل): في النسخة (ت).

(٤) (ثبوت): في النسخة (د).

(٥) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٨٣، وشرح الإشارات، ج٢، ص٣٦٤، والإشارات، لابن سينا، القسم الثالث، ص٣٧.

عدميًا، لجاز أن يكون نسبة الجسم إلى الحيز بالحصول عدميًا، ولا جائز أن يكون اعتبارًا ذهنيًا لحصوله، لو لم يوجد فرض الفارض، واعتبار المعتبر، وعند ذلك ظهر للمنصف[1] أن التردد في كون هذا المفهوم ثبوتيًا، تردد الذهن في تصور المعنى الأول من المعاني الثلاثة منه تارة، والباقيتين[2] تارة أخرى، وإلا فالاقتضاء والاستحقاق كيف يكون عدميًا!.

الثاني: الواجب، اجتمع فيه أمران، أنه يمتنع عدمه، ولا يمتنع وجوده، والقيد الأول: لا بُدَّ وأن يكون وجوديًا؛ لأن الامتناع محمول على الممتنع، فهو معدوم، فكان نقيضه ثبوتيًا.

الثالث: الوجوب يؤكد الوجود، فلو كان عدميًا، لتأكد الشيء بنقيضه، ومقابله.

الرابع: الاستحقاق نقيض اللااستحقاق الذي هو وصف عدمي، لكونه محمولًا على الممتنع، والنقيضان يجب اختلافهما بالثبوت والنفي.

فإن قيل: الممتنع إن لم يكن له في نفسه تخصيص وتعين، امتنع الحكم عليه بالامتناع، وإن كان له تخصيص وتعين أمكن[3] الحكم عليه بالامتناع، سواء كان ثبوتيًا، أو عدميًا؛ بل الحق، أن الذهن يستحضر صورة، ويحكم عليها بالامتناع في الخارج، فالمحكوم عليه هي[4] الصورة الحاصلة في الذهن، وسقط السؤال.

---

(١) (للمصنف): في النسخة (ت).

(٢) (الباقين): في النسخة (د).

(٣) (تخصيص وتمييز، يمكن): في النسخة (د).

(٤) (في): في النسخة (د).

والجواب: أن المحكوم عليه بالامتناع، ليس وجود تلك الماهية في الذهن، بل في الخارج، وإنه ليس بثابت.

واحتج من قال: بأن الوجوب ليس ثبوتيًا بوجوه:

أحدها: أنه لو كان موجودًا، لكان وجوده إن كان ممكنًا، كان الوجوب بالذات ممكنًا بالذات، وإن كان واجبًا فوجوبه لوجوب[١] زائد، ويلزم[٢] التسلسل.

الثاني: لو كان موجودًا، فإما أن يكون نفس الماهية، وهو محال؛ لأنه معلوم للبشر دون حقيقة الواجب؛ ولأنه كيفية نسبة الوجود إلى الحقيقة، لحصول[٣] الفرق بين قولنا: «الماهية واجبة»، وقولنا: «الواجب واجب»، وإما أن يكون جزءًا منها، وهو محال؛ لاستحالة التركيب في ذات الواجب، وإما أن يكون خارجًا عنها، فيكون مفتقرًا[٤] إليها ممكنًا لذاته واجبًا بالغير، فقبل الوجوب وجوبٌ آخر ويتسلسل[٥]، ويكون للشيء الواحد أعداد كثيرة من الوجوب؛ وإنه محال.

الثالث: لو كان وجوديًا لزم أن يكون مركبًا؛ لأنه يشارك الغير في مسمى الوجود، فإن امتاز عنه بقيد ثبوتي، لزم تركبه، وإن امتاز عنه بقيد سلبي، فنقول: مسمى الوجوب مشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير، فإن كان واجبًا لذاته لزم

(١) (لوجوبه): في النسخة (ت).

(٢) (ولزم): في النسخة (د).

(٣) (وبحصول): في النسخة (ت، د).

(٤) (مفتقر): في النسخة (د).

(٥) (ولزم تسلسل): في النسخة (د).

التسلسل، وإن كان ممكنًا؛ كان الوجوب بالذات ممكنًا[1]؛ لافتقاره إلى نفس الوجوب.

الرابع: مسمى الوجوب محمول على الممتنع؛ لأنه يصدق عليه أنه واجب العدم، فمسمى الوجوب عدمي، فالوجوب[2] بالذات عدمي لتقومه بالعدم.

الخامس: الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلو كان الوجوب وصفًا ثبوتيًا، لكان[3] سابقًا على الوجود، وإنه وصف له، فيتقدم[4] الوصف على الموصوف.

السادس: الوجوب بالذات نسبة عارضة للماهية، بالقياس إلى الوجود، فهي مفتقرة إليها ممكنة[5]، فلزم[6] كون الواجب بالذات ممكنًا بالذات، لو فرضنا أنه ثبوتي، وهو[7] متناقض.

والجواب: لا شك أن في الوجود موجودًا[8]، وأنه واجبٌ أو ممكن، وما ذكرتم من الشكوك، النافية للوجوب بالذات، معارضة بالشكوك المذكورة في الطعن في

---

(١) - (ممكنا): في النسخة (ت، د).

(٢) (فالواجب): في النسخة (د).

(٣) (كان): في النسخة (س).

(٤) (فتقدم): في النسخة (د).

(٥) (وممكنة): في النسخة (س).

(٦) (يلزم): في النسخة (ت).

(٧) (وإنه): في النسخة (ت، س).

(٨) (موجود): في النسخة (س).

الإمكان الذاتي.

المسألة الثالثة: في أن وجود الباري هل هو عين حقيقته، أم لا[١]؟

إطلاق لفظ الوجود على الواجب والممكن، إما أن يكون بالاشتراك اللفظي، وهو مذهب جمع من المتكلمين مثل: أبي الحسين البصري، وأبي الحسن الأشعري[٢]، وإما أن يكون بالاشتراك المعنوي، ويكون الوجود قائمًا بنفسه وعين الحقيقة، وهو مذهب ابن سينا، أو يكون صفة عارضة للماهية وهو مذهب[٣] جمع من المتكلمين، وهو المختار عندنا[٤]، ولا شك في الانحصار في الأقسام الثلاثة،

---

(١) وقد دمج الخونجي في هذه المسألة الفصل الثالث من القسم الثاني من الجزء الثاني في الأصل؛ لأن هذا الفصل يبحث في «أن وحدة الله تعالى هل هي عين الذات أو صفة قائمة في الذات». ينظر: المطالب العالية، الجزء الأول، ص٢٩٠، وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام الغزالي، ص٩٩.

(٢) **أبو الحسن الأشعري**: (٢٦٠ - ٣٢٤هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦م) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة، وتنسب إليه جماعة الأشاعرة تتلمذ على يد الجبائي، ثم انفصل عن المعتزلة له مؤلفات كثيرة من أشهرها كتاب: (اللمع)، و (الإبانة). ينظر كتاب: أبو الحسن الأشعري، حموده غرابه، ص٦٠ وما بعدها، وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص٤١١ وما بعدها، وتبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ابن عساكر، ص٤٧٢، ط٢، ١٩٧٩م، دار الفكر، طبقات الشافعية، ج٢، ص٢٤٥، والمقريزي، ج٢، ص٣٥٩، والبداية والنهاية، ج١١، ص١٨٧.

(٣) - (مذهب): في النسخة (ت).

(٤) ينظر: المطالب العالية، ج١، ص٢٩٠ وما بعدها.

فنبطل[١] القسمين الأوليين لتعين الثالث[٢].

والدليل على أن معنى الوجود مشترك بين الواجب والممكن وجوه:

أحدها: أنه[٣] يصح تقسيمه إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين.

الثاني: أن[٤] العدم لا يقابله إلا الوجود، والوجود لا يقابله إلا العدم، فوجب أن يكون مفهوم الوجود واحدًا، كما أن مفهوم العدم واحد.

الثالث: لا معنى للوجود إلا كون الشيء محصلًا في الأعيان، محققًا فيها، والعلم الضروري حاصل باشتراك هذه المعاني بين الكل.

الرابع: يتصور[٥] الوجود محققًا في الأعيان، محصلًا في الاعتبار[٦]، ولو كانت مفهومات متعددة غير متناهية، لا تشترك[٧] في مفهوم واحد، توقف تصور كل منهما على تعريف خاص، وبيان خاص.

---

(١) (فيبطل): في النسخة (ت).

(٢) ينظر: شرح الإشارات، ج٢، ص٣٥٦، والإشارات، ابن سينا، القسم الثالث، ص٣٠، والنجاة، له أيضا، القسم الثالث، ص٢٦١.

(٣) (الأول أن): في النسخة (د).

(٤) - (أن): في النسخة (س).

(٥) (نتصور): في النسخة (س).

(٦) (الأعيان): في الأصل، واعتمدنا في تصحيح الكلمة على المطالب العالية، ج١، ص٢٩٢.

(٧) (لاشتراك): في النسخة (ت، س).

الخامس: يصح من الشاعر جعل لفظ[١] العين قافية، بأبيات[٢] قصيدته دون لفظ الوجود.

السادس: المفهوم من الواجب يناقض المفهوم من الممكن، وأحدهما يتميز[٣] عن الآخر بالبديهة، ووجودهما ليس كذلك.

السابع: إذا اعتبرنا احتياج العالم إلى سبب موجود أولًا، ثم اعتقدنا كون السبب ممكنًا، فإن الاعتقاد الثاني يزول باعتقاد كونه واجبًا دون الاعتقاد الأول، فدل على أن كون الوجود مشتركًا بين الخصوصيات[٤]، باعتقاد[٥] خصوصية أخرى[٦].

الثامن: **إذا قلنا**[٧]: الوجود غير مَشترك بين جميع الموجودات، لزم كونه مشتركًا؛ لأن[٨] ذلك الحكم، إن كان على مفهوم واحد، لزم كون الوجود مفهومًا واحدًا، ولزم اشتراكه، وإن كان مفهومات متعددة يتعذر[٩] هذا الحكم، فَلَعَلَّ بعض

---

(١) (لفظة): في النسخة (س).

(٢) (إثبات): في النسخة (د).

(٣) (متميز): في النسخة (ت، س).

(٤) + (لا يزول باعتقاد الخصوصيات، كما يزول اعتقاد كل من الخصوصيات): في النسخة (س).

(٥) (باعتقاد): تكررت في النسخة (د).

(٦) انظر المطالب العالية، ج١، ص٢٩٤: (وذلك يدل على أن المفهوم من كونه موجوداً مفهوما واحدًا لا يختلف باختلاف هذه الصور).

(٧) - (إذا قلنا): في النسخة (د).

(٨) (بين): في النسخة (د).

(٩) (بتعدد): في النسخة (د).

الموضوعات، إن لم يكن مشتركًا يكون بعض آخر مشتركًا بين الكل.

والدليل على بطلان[1] القسم الثاني، وهو مذهب الشيخ أبي علي وجوه:

الأول: أن مسمى الوجود ثبت أنه مشترك فهو من حيث هُوَ، إما أن يقتضي القيام بنفسه والتجرد عن ماهية غيره، أو يقتضي مقارنته لماهية أو لا يقتضي واحد منهما، والقسم الأول يقتضي قيام وجود الممكنات بأعيانها، وهو محال، والثاني: يقتضي مقارنة وجود الواجب لماهية غيره، وهو المطلوب، والثالث: يقتضي أن لا يصير الوجود موصوفًا بأحد قيدي التجرد، والمقارنة إلا بسبب منفصل، فيكون قيام وجود الواجب لذاته لأمر منفصل، هذا خُلفْ.

الثاني: الوجوب بالذات، لا بُدَّ وأن يكون غير الوجود؛ لكون الوجود مشتركًا دون الوجوب، وحينئذ؛ إما أن يكون الوجود لازمًا للوجوب، أو بالعكس، أو لا يكون واحد منهما لازمًا للآخر؛ إلا أنهما لازمان لماهية أخرى[2]، والقسم الأول والثالث يقتضيان كون الوجود عارضًا لغيره، وإنه خلاف المفروض، والثاني يقتضي كون العام مستلزمًا[3] للخاص، والرابع يقتضي إمكان كون ذلك[4] الوجود ممكنًا[5] لذاته، هذا خُلفْ.

---

(١) (إبطال): في النسخة (ت، د).

(٢) (الآخر): في النسخة (د).

(٣) (متلازما): في النسخة (س).

(٤) - (ذلك): في النسخة (د).

(٥) (ممكن): في النسخة (ت).

ونحن نقول: يتم الدليل بأن يقال: الوجوب إن كان لازمًا للوجود، صار الخاص لازمًا للعام، وإن لم يكن لازمًا له، لزم أن يصير الواجب ممكنًا[١].

الثالث: ماهية واجب الوجود، إما أن يكون[٢] هو القدر المشترك بينه وبين الممكن أو أمر يختص به، أو المشترك مع غيره، والأول يقتضي أن تكون حقيقته قابلة للعدم، والثاني يقتضي أن لا تكون حقيقته هو نفس الوجود، أو لا يكون الوجود مشتركًا، والثالث يقتضي تركب الماهية الواجبة[٣]، وهو محال، والذي يقال: بأن ماهية الوجود المشترك مع قيد سلبي، وهو التجرد عن مقارنة ماهيته باطل؛ لأن القيد السلبي إن كان داخلًا في الحقيقة لزم التركيب[٤] في ذاته، وأن يصير[٥] المعدوم جزءا من الموجود، ومبدأ للموجودات، هذا خُلفْ، وإن كان خارجًا لم تكن الحقيقة إلا للأمر المشترك بينه وبين جميع الممكنات حتى يكون كل واحد من الموجودات موصوفًا، بمثل[٦]: ذات الباري تعالى[٧]، ولزم إمكان الواجب ووجوب الممكن.

---

(١) لم يعقب الخونجي إلا على الحجة الثانية، وهي الحجة الرابعة عند الإمام الرازي في المطالب، فبعد أن قام الخونجي بتلخيصها أضاف إليها وجهًا يقويها.

(٢) - (أن يكون): في النسخة (ت، س).

(٣) (تركب ماهيته): في النسخة (ت، س).

(٤) (التركب): في النسخة (د).

(٥) (وإن لم يصير): في النسخة (د).

(٦) (مثل): في النسخة (د).

(٧) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

الرابع: ذكر الحكماء مسألة وهي: ما قالوا الوجود نفس الكون في الأعيان، لا ما به يحصل الكون في الأعيان، وأوضحوا[١] ذلك جدًا، وإذا كان كذلك لم يكن فرض كون، أو حصول في الأعيان قائمًا بنفسه وحده، بل لا يعقل ذلك إلا مع تعقل شيء آخر يحكم عليه بالحصول، والكون في الأعيان، ولذلك[٢] اتفقوا على أن طبيعة الوجود لا يمكن تعقلها وحدها ما لم يفرض العقل أمرًا من الأمور، ثم يحكم عليه بأنه حصل في الأعيان، وإذا كان لطبيعة الوجود من الضعف ما[٣] لا يمكن تعقله إلا مع ماهيته لماهيته[٤]، كيف يتصور أن يصير له من القوة، بحيث يقوم بنفسه في الأعيان.

الخامس: حقيقة واجب الوجود غير معلومة للبشر، والوجود معلوم، والعجب اتفاق الحكماء على القول بهاتين[٥] المقدمتين، مع عدم اعترافهم بمغايرة الوجود للماهية.

السادس: إذا قلنا: «الله موجود واجب الوجود»، فلا شك أن هذه قضية موضوعها الله، ومحمولها الوجود والوجوب، كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، وحينئذ إن كان المراد من الموضوع، الوجود صار كأنا قلنا: الموجود موجودًا أو

---

(١) (أوضحوا): في النسخة (د).

(٢) (فلذلك): في النسخة (ت).

(٣) (مما): في النسخة (د).

(٤) (إلا مع تعقل ماهية): في النسخة (س).

(٥) (بها بين): في النسخة (د).

غيره، فإذن لا بُدَّ من ماهية تصير موضوعًا، ويحمل عليها الوجود[١] بكيفية الوجوب.

السابع: استدل الحكماء على أن وجود الممكنات غير ماهيَّاتها بأنه يمكن تصور تلك الماهية مع الشك في وجودها، وذلك يدل على التغاير في فصل الواجب.

فإن قيل: إنه لا يمكن تصور[٢] واجب الوجود إلا وهو موجود.

قلنا: لو كان كذلك لكان كل من تصور واجب الوجود، جزم بأنه موجود، وذلك باطل.

الثامن: مبدأيته إن[٣] كان الوجود من حيث هو وجود مع أنه مشارك للممكنات في ذلك، وجب أن يصير كل واحد من الممكنات مبدأ لمثل ما هو مبدأ له، هذا خُلفْ، وإن كان لكونه وجودًا مع قيد سلبي لزم كون المعدوم مبدأ للموجودات، هذا خُلفْ[٤].

التاسع: التعين غير الوجود، والتعين قيد ثبوتي، فإن الباري من حيث إنه موجود معين ثابت، والتعين جزء منه من حيث إنه معين، والعدم لا يكون جزءا من

---

(١) (ويتحمل الوجود عليها): في النسخة (د).

(٢) - (تصور): في النسخة (د).

(٣) (بأن): في النسخة (ت).

(٤) - (وإن كان لكون وجودًا مع قيد سلبي لزم كون المعدوم مبدأ للموجودات، هذا خُلفْ): في النسخة (في النسخة د، س).

الموجود، فالتعين إذن أمر ثبوتي، فإما أن يكون هو[١] موضوعًا، والوجوب محمولًا، وفيه المطلوب، أو بالعكس، وهو باطل؛ لأنه يلزم حمل الخاص على العام، فيصدق أن يقال: الوجود تلك الخصوصية التي ليس بمشترك، وهو محال.

العاشر: أفراد النوع الواحد يصح على كل واحد منها، ما يصح على الباقي، فيصح على كل واحد من[٢] الواجب والممكن ما يصح على الآخر.

واحتج الشيخ بدليل واحد ذكره[٣] في «**الإشارات**»: أن الوجود لو كان زائدًا على الماهية مقارنًا لها، لكان قائمًا بها مفتقرًا إليها، وكل مفتقر ممكن يحتاج إلى السبب، فكذلك الوجود سبب[٤]، فإن كان غير[٥] تلك الماهية لزم أن يكون وجود واجب الوجود من سبب منفصل، وإن كان تلك الماهية[٦] والعلة متقدمة[٧] على المعلول بالوجود، لزم أن يكون وجود الماهية متقدمًا على وجودها، والوجود السابق إن كان هو اللاحق يتقدم الشيء على نفسه، وإن كان غيره عاد الكلام، ولزم أن يكون قبل كل وُجُودٍ وُجُودٌ؛ ولأنه يلزم كون الشيء الواحد موجودًا بأعداد من الوجود،

---

(١) - (هو): في النسخة (ت).

(٢) - (من): في النسخة (د).

(٣) (ذكر): في النسخة (ت).

(٤) - (فكذلك الوجود سبب): في النسخة (ت، س).

(٥) (عين): في النسخة (د).

(٦) - (لزم أن يكون وجود واجب الوجود من سبب منفص، وإن كان تلك الماهية): في النسخة (ت).

(٧) + (بالوجود): في النسخة (ت، س).

هذا خُلفٌ[1].

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه:

الأول[2]: لم لا يجوز أن يكون ذلك الوجود حالًا في[3] الماهية؟، ويكون غنيًا عنها بأن تكون الماهية مقتضيه لحلول الوجود فيها، أو الوجود يقتضي حلوله فيها مع استغنائه عنها كالصورة[4] الحالة في المادة، مع أنها غنيَّة عن المادة ضرورة أنها علة للمادة.

الثاني: أن ما ذكرتم وإن دل على كون الوجود ممكنًا حينئذ، لكنه معارض بدليل آخر، وهو أن الممكن هو الذي حقيقته يمكن أن توجد مع الوجود تارة ومع العدم[5] أخرى، والوجود لا يمكن أن يحصل مع الوجود، وإلا لزم اجتماع الوجودين للشيء الواحد، ولا مع العدم؛ لامتناع اجتماع النقيضين.

الثالث[6]: وهو الجواب الحق، لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو تلك الماهية، ولا يشترط[7] قيام الوجود، والذي يدل على جواز ذلك وجهان:

---

(١) ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث: الإلهيات ص٣٠ - ٣٥.

(٢) (أحدها): في النسخة (ت، س).

(٣) (من): في النسخة (ت).

(٤) (كالقوة): في النسخة (ت).

(٥) (تارة والعدم): في النسخة (د).

(٦) (الثالثة): في النسخة (د).

(٧) (ولا بشرط): في النسخة (ت، س).

الأول: الممكنات ماهياتها قابلة لوجوداتها مع أن القابل متقدم على المقبول، ومع ذلك لم يجب تقدمها[١] بالوجود.

الثاني: الماهية الممكنة، مقتضية للإمكان، واتصافها بالوجود من سبب منفصل، وما بالذات قبل ما بالغير، فالماهية علة للإمكان مع تقدمها على الإمكان بالوجود، وذلك يجوز[٢]؛ إذ[٣] اقتضاء الماهية للوازمها ليس شرطًا للوجود، فجاز أن يكون اقتضاؤها للوجود كذلك.

لا يقال: إذا لم يشترط الوجود في كون الماهية مؤثرة لزم تجوّز كونها مؤثرة حال العدم.

لأنا نقول: لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في المؤثرية جواز تأثيرها[٤] حال العدم، كما أنه لا يلزم من عدم اشتراط قابلية الماهية الممكنة للوجود، جواز كونها قابلة للوجود حال[٥] العدم.

المسألة الرابعة: نقل عن بعض الناس: أن الباري تعالى[٦] لا موجود ولا معدوم،

---

(١) (تقدمه): في النسخة (د).

(٢) (ولذلك يجوز): في النسخة (ت، س).

(٣) (أن): في النسخة (س).

(٤) (تأثرها): في النسخة (د).

(٥) (حالة): في النسخة (د).

(٦) - (تعالى): في النسخة (ت، د).

بل هو هويته[١] بجهة لا يمكن التعين عليها، وأطبق الجمهور على إطلاق لفظ الوجود عليه، والنزاع في ذلك لفظي.

فإن قولنا: للشيء أنه لا موجود ولا معدوم، يصدق إذا أريدت حقيقته من حيث هي هي[٢] غير الموجودية والمعدومية، ويكذب إذا أريد إمكان خلوه عنهما، فحينئذ يصدق على الباري تعالى أنه ليس بموجود ولا بمعدوم[٣] باعتبار مغايرة حقيقته للوجود، وعدم دخول الوجود في مبدأيته للوجود، ويصدق عليه: أنه موجود وأحق الموجودات بالوجود، بمعنى أنه يمتنع خلوه عن الوجود لذاته، فصدق كل من الاعتبارين.

المسألة الخامسة: قال جمهور المتكلمين: إن ذات الله تعالى مساوية لسائر الذوات وإنما يمتاز عن سائر الذوات[٤] بالصفات، وتلك الصفات لا بُدَّ وأن تكون متخالفة، وإلا استحال جعل تلك الذوات متخالفة[٥] لتساوي جميع الذوات عندهم، ويخالف سائر الذوات بالصفات[٦].

---

(١) (بل هو هو نبه): في النسخة (د).

(٢) - (هي): في النسخة (د).

(٣) - (ويكذب إذا أريد إمكان خلوه عنهما، فحينئذ يصدق على الباري تعالى أنه ليس بموجود ولا بمعدوم): في النسخة (ت).

(٤) - (وإنما يمتاز عن سائر الذوات): في النسخة (د).

(٥) - (وتلك الصفات لا بُدَّ وأن تكون متخالفة، وإلا استحال جعل تلك الذوات متخالفة): في النسخة (د).

(٦) - (ويخالف سائر الذوات بالصفات): في النسخة (ت، س).

وعندنا: هو مخالف لسائر الموجودات لذاته المخصوصة، وبيانه: أن الذوات، إن تساوت في الحقيقة، وتخالفت في الصفات فتلك الصفات لا بُدَّ وأن تكون متخالفة[١] بحقائقها، ولاحتاجت إلى صفة أخرى إلى غير النهاية، وحينئذ صار التخالف بين[٢] بعض الأشياء بذواتها معقولًا؛ ولكن الذات تخالف الصفة، وإلا لم يكن كون أحدهما صفة للآخر أولى من العكس، والمخالفة بين الذات والصفة ليس بالصفة وإلا لتسلسل؛ ولأن الشيئين إذا تخالفا بأمرين لزمت المخالفة المطلقة بين ذينك الأمرين؛ ولأن الباري تعالى لو ساوى سائر الذوات في الحقيقة، فاختصاصها بصفة أخرى لا جائز أن يكون لذاته المشتركة؛ لاستحالة الاستلزام العام للخاص، ولا جائز أن يكون لا لأمر، وإلا لوقع[٣] الممكن من غير مرجح لإمكان وجود تلك الذات مع تلك الصفة تارة، ومع عدمها أخرى، وإن كان لأمر آخر عاد الكلام فيه، وتسلسل[٤].

احتج المخالف بوجوه:

أحدها[٥]: أن المفهوم من الذات كونه مستقلًا، ومن الصفة كونها تابعة، والعلم الضروري حاصل باشتراك الذوات في كونها مستقلة، وحينئذ يجب الاختلاف بينها

---

(١) (وتخالفت بالصفات): في النسخة (د).

(٢) (من): في النسخة (ت، د).

(٣) (لا لأمر وأوقع): في النسخة (ت). (والواقع) في النسخة (س).

(٤) (ويتسلسل): في النسخة (س).

(٥) (أحدهما): في النسخة (س).

بالصفة[١]، وإلا لكان ذات الباري تعالى[٢] تصدق على ذات الممكن.

الثاني[٣]: أنا نعلم بالضرورة أنه يمكننا تعليل اختلاف الذوات المختلفة؛ إلا باختلافها بالصفات.

والجواب عن الأول: أن الذوات متخالفة بحقائقها، ويلزمها لازم واحد سلبي، وهو أنه مستقل ليس بتابع، وهو المفهوم من اعتبار كون الشيء ذاتًا، وذلك لا يفيدكم، ولأن ما ذكرتم يقتضي استواء الصفات؛ لاشتراكها في كونها صفة، وحينئذ يرتفع الامتياز.

وعن الثاني: أنا بيَّنا أن المخالفة يمكن بنفس[٤] الذوات.

المسألة السادسة: في أنه تعالى أزلي أبدي، وطريقة[٥] المتكلمين فيه أن العالم الجسماني محدث[٦]، فله صانع، فإن كان محدثًا عاد الكلام فيه، وانتهى[٧] إلى القديم دفعًا للدور والتسلسل.

ولقائل أن يقول: ذلك لا يقتضي أن يكون خالق الأجسام قديمًا، بل جاز أن

---

(١) (بالصفات): في النسخة (س).

(٢) (تعالى): في النسخة (ت، د).

(٣) (الوجه الثاني): في النسخة (ت، س).

(٤) (بيقين): في النسخة (د).

(٥) (فطريقة): في النسخة (ت، س).

(٦) - (محدث): في النسخة (س).

(٧) (وإن انتهى): في النسخة (ت).

يكون حادثًا مجردًا فاعلًا مختارًا؛ إلا أنه يكون معلول القديم أو مخلوق القديم، أو يقال: خالق الذوات مخلوق، وخالق الصفات مخلوق آخر.

ثم أجاب[١] **عن ذلك**: من يدَّعِي أن هذا العالم ليس فيه إلا الأخذ بالأولى والأخلق: أن المبدأ الأول دل الدلائل عليه، والوسائط لم تقم عليها دليل، فوجب إسقاطها، والاكتفاء بالموجود الواحد.

وأجاب من يدعي البرهان في هذا العلم بوجوه ضعيفة:

أحدها: أنه ليس بعض تلك الوسائط بكونه علة، والآخر معلولًا أولى من العكس.

الثاني: الذوات متساوية، فيستحيل كون بعضها علة للبعض[٢] دون البعض.

الثالث: أن المبدأ الأخير لا بُدَّ وأن يكون قادرًا على خلق هذا العالم، فيمتنع قدرة الواسطة عليه؛ لامتناع وقوع المقدور من قادرين.

ولقائل أن يقول على الأول: إن عدم الأولوية في[٣] نفس الأمر ممنوع، وبالنسبة إلى علمنا لا يفيد الغرض[٤].

والثاني: مضى فساده؛ ولأنه يلزم منه عدم اختصاص شيء من الذوات بشيء

---

(١) (أجاز): في النسخة (د).

(٢) (بعضها على البعض): في النسخة (ت، د).

(٣) - (في): في النسخة (د).

(٤) (العرض): في النسخة (د).

أصلًا؛ وإنه محال.

والثالث: بناء على أن المؤثر في شيء ما ليس فيها قدرة الله تعالى، وذلك ممنوع عند أكثر الناس، والكلام فيه مستقصى في مسألة القادرية.

ثم قالوا في إثبات الأبدية: إذا ثبت أزليته، وجب أبديته؛ لأن كل موجود ثبت قدمه امتنع عدمه، ويتقرر ذلك بوجوه مذكورة في إثبات حدوث العالم، ويزيد هاهنا وجهًا يخصه المتكلم: وهو أن كل ما هو قديم فهو واجب الوجود؛ ولأنه[1] لو كان ممكنًا لافتقر إلى مؤثر، والتأثير لا يعقل إلا حالة الحدوث، وما هو واجب الوجود كان[2] أبديًا، وطريقة[3] الفلاسفة في كونه أزليًا أبديًا إن كان ما يوجد بعد العدم، أو يعدم بعد الوجود بحقيقته قابلة للوجود والعدم، وما كان كذلك فهو ممكن الوجود لذاته، فما هو واجب الوجود لذاته يستحيل عليه ذلك، وهو المطلوب[4].



(١) (لأنه): في النسخة (ت).

(٢) - (كان): في النسخة (ت).

(٣) (وطريق): في النسخة (د).

(٤) + (والله الهادي): في النسخة (ت).